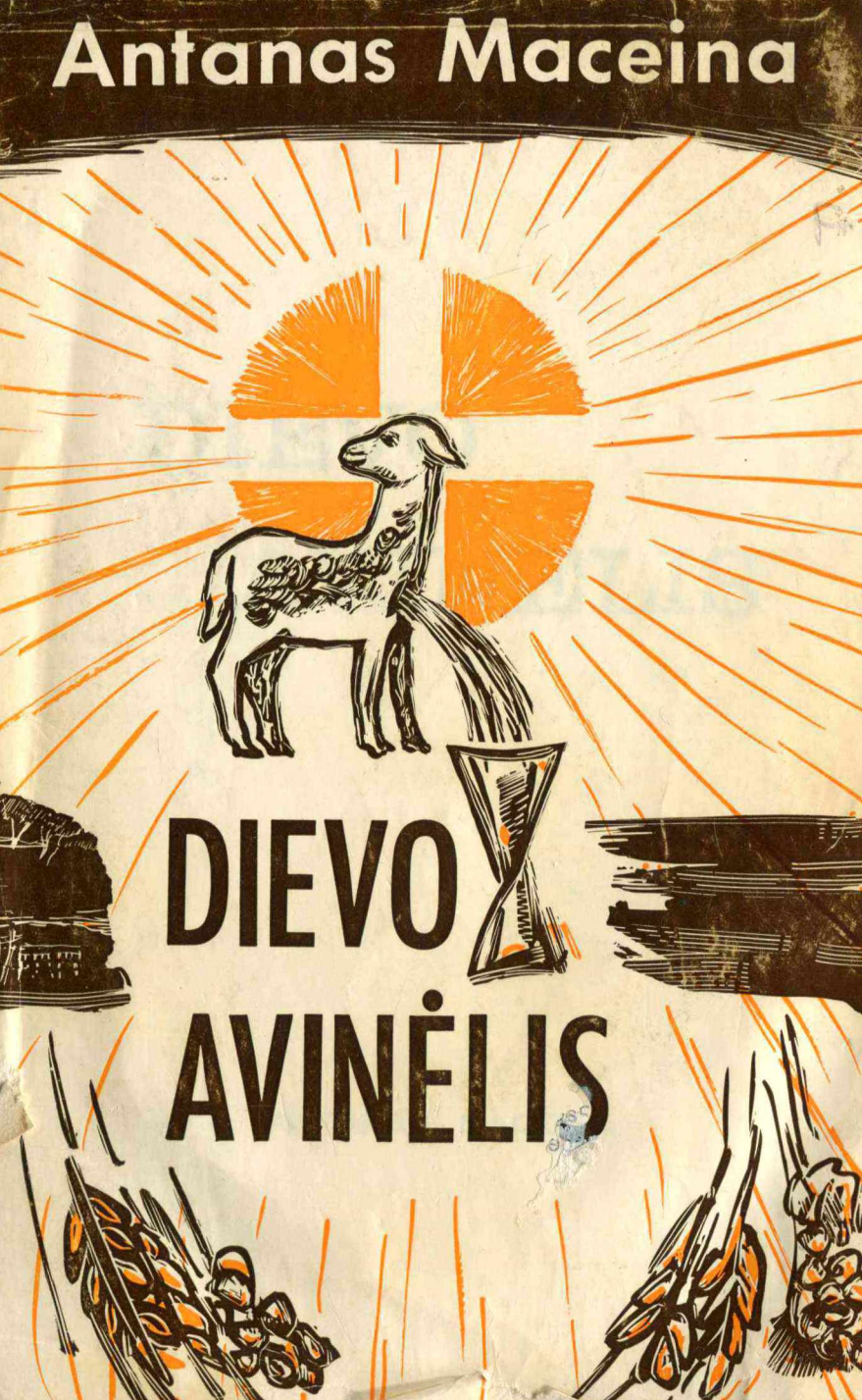
Antanas Maceina



DIEVO AVINĖLIS

ANTANAS MACEINA

DIEVO AVINĖLIS

Nihil obstat:

Valdemar M. Cukuras
Censor Deputatus

Imprimatur:

✠ Vincent J. Hines
Episcopus Norvicensis

die 17 Martii, 1966

1966

Immaculata Press, Putnam, Connecticut

"Žmogaus išmaldas Jis užantspauduoja, jo geradarybes Jis saugo tarsi akies lėliukę" (Sir 17, 22).

Didžiai gerbiamam ir brangiam tolimo krašto

Geradariui ir Bičiuliui

Apaštališkajam Protonotarui

Prelatui

PRANCIŠKUI M. JURUI

garbingai jo 75-rių amžiaus metų sukakčiai

paminėti

Autorius

ANTANAS MACEINA, buvęs Kauno, paskiau Freiburgo, dabar Muensterio universiteto profesorius, savo paskesniuose veikaluose sklaido santykius tarp Dievo ir Žmogaus. Tiem santykiam pramatė dvi trilogijas. Vienoje užsimojo rodyti Žmogaus neigiamą santykį su Dievu — tolimą nuo Dievo ir atsisukimą prieš jį. To kelio atstovai - prometejus, inkvizitorius (Didysis inkvizitorius) ir antikristas (Niekšybės paslaptis). Antroje trilogijoje ėmėsi rodyti teigiamą santykį su Dievu; to santykio reiškėjai — šv. Pranciškus Asyžietis (Saulės giesmė), Šv. Marija (Didžioji padėjėja) ir pats Kristus (šioje knygoje, vardu Dievo Avinėlis).

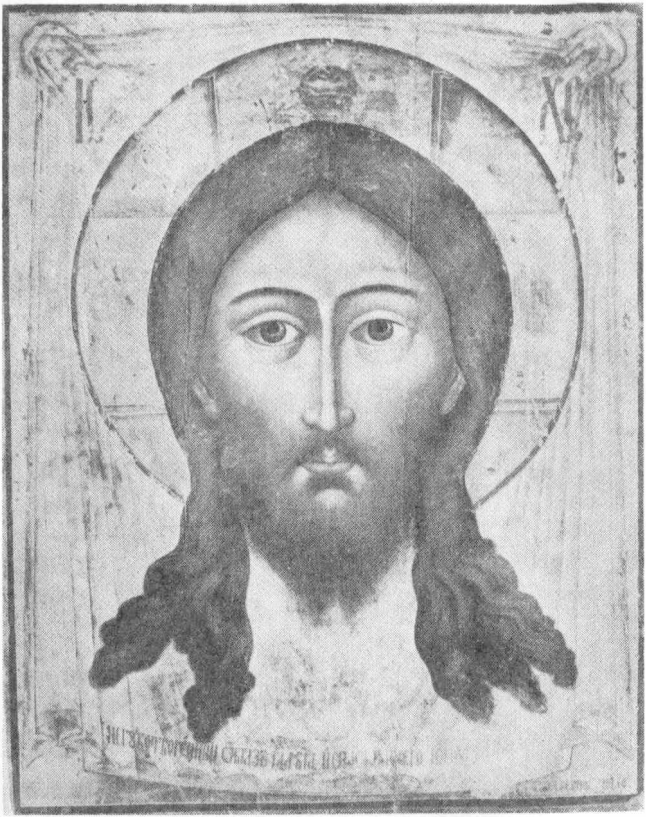
Dievo Avinėly autorius eina į Kristų kitu keliu nei populiarieji Giovanni Papini (Kristaus istorija), François Mauriac (Jėzaus gyvenimas). Jie rašė Kristaus vaizdą pagal evangelijas. A. Maceina ėmėsi kito šaltinio — kaip Kristų pergyvena Rytų ir Vakarų Bažnyčios liturgijos. Rytų liturgijoje rado tų žymių, kurios įgalino autorių pavadinti Kristų Dievo Avinėliu; kurios padėjo suprasti giliau Kristaus ryšius su ontologine tvarka ir atsakyti į abejones, atvedusias rusų nihilistus, prancūzų egzistencialistus į bedievybę, kada jie nerado prasmės kentėjimui ir mirčiai.

Rytų liturgijoje iškilęs Kristaus vaizdas įgalino autorių įspėjamai atsiliepti ir dėl tokių šios dienos problemų kaip dialogas tarp skirtingų tikėjimų atstovų. Įspėjamai dėl kai kurių krikščionių įsitikinimo, kad krikščionybę sudaro Kristaus tikėjimo tiesų visuma, ir reikia tik jas išsiaiškinti, suprasti, ir vienybė bus atgauta, — o iš tikrųjų tikėjimo vienybei pagrindas yra pats gyvenimas Kristuje. "Esama tad pavojaus, kad prasidėjusiame pokalbyje tarp Bažnyčios ir pasaulio bus kalbamasi apie daugybę tiesų, o bus praleidžiama viena vienintelė tiesa — Kristus" (191 p.).

A. Maceinos asmenyje laimingai yra susijungę filosofas, teologas ir poetas. Tos sąjungos vaisius ir šioje knygoje — gili, originali ir aktuali mintis, sugestyvi forma.

Aplankas — Pauliaus Jurkaus

Kaina $3.50



Kristus Rytų Bažnyčioje

PRATARTIS

Romano Guardini yra kartą pasakęs, kad "kas ryžtasi kalbėti apie Jėzaus Kristaus asmenybę bei gyvenimą, turi visų pirma išsiaiškinti, ko jis nori ir kokios ribos čia yra nubrėžtos kiekvienam norui".[1] Kristuje juk esama tiek pilnatvės ir šviesos, jog jokia plunksna nepajėgia jos paslapčių atskleisti ir jos visumos aprėpti. Net ir šv. Jonas apaštalas, baigdamas savo evangeliją, prisipažįsta, kad esama "dar daug ir kitų dalykų, kuriuos Kristus buvo padaręs", tačiau "jei kiekvienas iš jų būtų skyrium aprašytas", tai "visas pasaulis negalėtų sutalpinti tų knygų" (Jon 21, 25). Evangelijos tad yra taip pat tik nuotrupos bei atšvaitos tos dievažmogiškosios pilnatvės, kuri perėjo mūsų žemę gera darydama, ir kuri ligi pat šių dienų nenustoja traukusi mūsų širdies.

Nuo Klemenso Aleksandriečio "Paidagogos" (202), kuriame jis vaizduoja Kristų kaip žmonijos Ugdytoją, ligi Giovanni Papini "Storia di Cristo" (1921) ir Francois Mauriac "Vie de Jesus" (1936), kur pavargusio bei paklydusio naujojo žmogaus siela ieškosi paguodos bei ramybės, eina eilė rašy-

tojų, pasirinkusių Kristų savo veikalų turiniu ir skyrusių jam nevieną nemirtingą puslapį. Ir eis ši eilė, kol bus pasaulis, ir niekas negalės pasigirti, išsakęs viską, nieko nebepalikdamas būsimosioms kartoms. Kristaus *gyvenimas* veda į dangiškojo Tėvo valią, į dieviškąją laisvę, kur nyksta priežastys, sąryšiai, pagrindai ir prasideda neperskverbiama tamsa. Kristaus *mokslas* veda į dieviškąjį buvimą bei veikimą sukurtosiose būtybėse, į neaprėpiamą Kūrėjo ir kūrinio meilės ryšį ir baigiasi nesugaunama paslaptimi. Kristaus *asmenybė* veda į Šv. Trejybės vidaus santykius, juose randa galutinį išaiškinimą, sykiu tačiau išsprūsta žmogiškajam protui. *Niekas negali eiti su Kristumi ligi galo.* Kiekvienas užtat ir turi žinoti, kokioje vietoje jis privalo sustoti, užsklęsdamas savo apmąstymus.

Ko tad nori šios knygos autorius Kristaus atžvilgiu? — Visų pirma jis nori *"Dievo Avinėliu"* užbaigti vieną iš savo jau senokai sumanytų ir pamažu vykdomų trilogijų. Pokalbyje su "Tėviškės Žiburių" redaktoriumi (1954) autorius yra pasipasakojęs, esą jis turįs apmetęs planą dviem trilogijom: *bedieviškajai,* išsivystančiai nuo prometejaus per inkvizitorių ligi antikristo; ir *religinei,* einančiai nuo šv. Pranciškaus per Dievo Motiną Mariją ligi Kristaus.[2] Pirmoji trilogija sklaido neigiamą žmogaus santykį su Dievu arba bedievybės problemą. Iš trijų šios problemos dalių yra parašytos ir išleistos dvi pastarosios: *"Didysis inkvizitorius"*

(Bielefeld 1950, prel. Pr. Juro leidinys) ir *"Niekšybės paslaptis"* (Brooklyn 1964, Ateitininkų Federacijos leidinys); pirmoji dalis, pavadinta *"Žmogus sukilėlis"*, tebėra rankraštyje akademinių paskaitų pavidalu.

Antroji trilogija nagrinėja teigiamą žmogaus santykį su Dievu arba religijos problemą, užsimezgančią Pranciškaus Asyžiečio nesirūpinimu, "ką valgysime ir ką gersime" (Mat 6, 31), išsivystančią Marijos žodžiais "štai, aš Viešpaties tarnaitė" (Luk 1, 38) ir užsibaigiančią Kristaus žingsniu į kryžių kaip Tėvo valios vykdymu (plg. Mat 26, 39-42). Iš trijų šios trilogijos dalių buvo ligi šiol išleistos tik dvi pirmosios: *"Saulės Giesmė"* (Brooklyn 1954, prel. Pr. Juro leidinys) ir *"Didžioji Padėjėja"* (Putnam 1958, prel. Pr. Juro leidinys). Dabar *"Dievo Avinėliu"* yra ši trilogija užbaigiama.

Vis dėlto ši užbaiga yra kiek savotiška. Rašyti knygą apie Kristų buvo sena autoriaus svajonė. Tačiau jai įvykdyti kliudė viena sunkenybė: autorius nenorėjo aprašinėti Jėzaus gyvenimo, sakysime, Papinio, Mauriaco ar Daniel - Ropso pavyzdžiu, o artintis prie Kristaus kaip tokio — jis nedrįso. Nesykį jis buvo ėmęsis žvelgti mąstytojo akimi į tą ar kitą Kristaus asmens bruožą bei jo gyvenimo įvykį. Tačiau visa tai pasiliko tik bandymai, tik nuotrupos, palaidos ir todėl nesudarančios jokios svaresnės visumos. Atrodė, kad knyga apie Kristų liks neparašyta.

Išeitis betgi pasisiūlė, susipažinus arčiau su Rytų Bažnyčia. Akademinis autoriaus darbas vedė jį metai iš metų vis giliau į Rytų krikščionijos filosofiją bei teologiją, išlaikiusią savyje aną gyvą pirmųjų Krikščionybės amžių dvasią, kuriai Kristus kaip Dievažmogis buvo ne tik tikėjimo, bet kartu ir mąstymo bei pergyvenimo objektas. Juk argi nenuostabu: tarp Rytų ir Vakarų Bažnyčių esama nemaža skirtybių bei ginčų daugelyje sričių, tačiau *Kristus yra iš visų šių ginčų absoliučiai išskirtas.* Visos kristologinės tiesos yra tos pačios tiek Rytams, tiek Vakarams. Dar daugiau: Rytų Bažnyčia yra kaip tik toji dvasinė erdvė, kurioje brendo giliausios krikščioniškosios įžvalgos į Kristaus asmenį, virtusios visuotinių susirinkimų nutarimu tikėjimo tiesomis: Kristaus dieviškumas Nicejoje (325), Kristaus vienintelis asmeniškumas Efeze (431), Kristaus dvi prigimtys Chalkedone (451), Kristaus dvi valios Konstantinopolyje (680). Teisingai tad teigia J. Tyciakas, kad "Kristaus paslaptį mums yra atskleidusi kaip tik Rytų Bažnyčia".[3]

Šitos tat Rytų įžvalgos ir pasisiūlė autoriui kaip tema naujai studijai, turinčiai užbaigti religinę trilogiją; pasisiūlė tuo labiau, kad mes, Vakarų krikščionys, dabar savaime jieškomės Rytų Bažnyčios, jausdami jos vidinį turtingumą ir trokšdami būti apvaisinti šiais turtais. Sena trintis, susiklosčiusi net schizma 1054 metais, neleido mums reikiamai Rytų Bažnyčios stebėti ir ja gėrėtis. Tačiau šiandien, kai

Romos popiežius ir Konstantinopolio patriarchas išdildė iš atminties aną nelemtą abipusį ekskomunikos aktą, nebeliko jokios net ir formalios kliūties nuoširdžiai nertis į Rytų Bažnyčios dvasią ir savintis jos vertybes, nešančias tokią nuostabią krikščioniškąją tradiciją. Rytietiškas Kristaus pergyvenimas bei mąstymas yra viena iš tokių nuostabių vertybių. Ją tad autorius ir pasirinko kaip kelią į Išganytojo sklaidą.

Tačiau čia pat autorius nori pridurti, kad Rytų Bažnyčios kristologinis pergyvenimas bei mąstymas yra ir jam pačiam ne tik artimas, bet tiesiog *savas*, padėjęs jam Kristų žymiai giliau suprasti, negu tada, kai jis sukiojosi vienų tiktai Vakarų filosofijos bei teologijos plotuose. Šios knygos svarstymai bei mintys yra kartu ir jos autoriaus asmeninis įsitikinimas. Štai kodėl jis čia dėsto ne tik Rytų Bažnyčios kristologiją, kiek galėdamas, objektyviai, bet kartu ir pratęsia bei paryškina šios kristologijos mintis savais pergyvenimais bei savomis mintimis, kurios jam kaip tik ir kilo Rytų Bažnyčią benagrinėjant. *"Dievo Avinėlis"* nėra tad tik grynas aprašymas, bet kartu ir *išpažinimas.*

Iš viršaus žiūrint, ši knyga atrodo labai 'moksliška': autorius daug cituoja, nurodydamas tiksliai citatų šaltinius ir juos papildydamas atitinkama literatūra. Šiuo atžvilgiu *"Dievo Avinėlis"* kiek išsiskiria iš kitų autoriaus studijų. Tačiau šią knygą autorius 'sumokslino' *sąmoningai.* Iš savo patirties jis

žino, kaip nemalonu, jei kas nors tavo mintis atpasakoja netiksliai arba jas net iškreipia — vistiek, ar jis jas girtų ar peiktų. Svetimos minties tikslumas yra pagrindinis reikalavimas kiekvienam rašytojui. Šio tikslumo pasiekiama tačiau geriausiai, jei kito mintis perteikiama, ją žodiškai pacituojant. Kadangi *"Dievo Avinėlis"* sklaido Rytų Bažnyčios kristologiją, todėl autorius ir cituoja Rytų teologus bei filosofus gana gausiai, leisdamas jiems patiems byloti apie Kristų. Vis dėlto visas šis 'moksliškumas' yra tik viršinis knygos apvalkalas. Savo turiniu ji, atrodo, nėra sunkesnė negu kiti autoriaus darbai.

Kaip dedikacija rodo, *"Dievo Avinėlis"* yra mažutis įnašas į didžią prelato *Pr. M. Juro* 75 metų amžiaus sukaktį. Prieš dvejetą metų Prelatas kreipėsi į mane tokiu vieno savo laiško sakiniu: "Mano gyvenimo saulutė leidžiasi ir gal neužilg reikės keliauti į Namus. Prieš iškeliausiant, norėčiau dar nors vieną Tamstos kūrinį savo rankomis įteikti lietuvių visuomenei. Gal pajėgsiu" (1964 m. vasario 29 d.). Atsiliepdamas pasiūliau Prelatui tris temas: "Nebūties vietininkas" (Nuodėmės filosofijos metmens), "Žmogus sukilėlis" (Prometejizmo problema ir jos sprendimai) ir "Dievo Avinėlis" (Kristus Rytų Bažnyčioje). Prelatas pasirinko *"Dievo Avinėlį"*, pagrįsdamas savo pasirinkimą tuo, kad "rodyti pasauliui Dievo Avinėlį, kuris atima pasaulio nuodėmę, antrojo Visuotinio Bažnyčios Tėvų Susirinkimo fone ir liturginio atsinaujinimo momente yra reika-

linga ir išganinga" (1964 m. kovo 10 d.). Taip gimė šios knygos apmatai. Autorius džiaugiasi, kad įstengė savo darbą baigti kaip tik tais metais, kuriais Prelatas švenčia didžią savo sukaktį, taip kad ši knyga savaime įsijungia į eilę anų gilios pagarbos bei padėkos pareiškimų, kurių Prelatui yra kalta visa lietuviškoji visuomenė.

Antanas Maceina

Münster/Westf., 1966 m. sausio 20 d.

---

[1] **R. Guardini,** Der Herr. Betrachtungen über die Person und das Leben Jesu Christi, Würzburg 1937, p. XIII.

[2] Plg. "Tėviškės Žiburiai" 1954 m. nr. 27 ir 28.

[3] **J. Tyciak,** Zwischen Morgenland und Abendland, Düsseldorf 1949, p. 107.

P a s t a b a . — Rusiškųjų asmenvardžių rašyba Vakarų mokslo literatūroje sudaro nemaža keblumų: ji yra kitokia Europoje ir vėl kitokia Amerikoje. Šios knygos *tekste* autorius naudoja tarptautinę bibliotekų bei bibliografinių institutų priimtą rašybą čekų, resp. lietuvių abėcėle. Tačiau *išnašose* bibliografiniam tikslumui išsaugoti rusiškieji asmenvardžiai paliekami taip, kaip jie cituojamos knygos autoriaus yra rašomi. Todėl tam pačiam vardui užtinkame nemaža permainų, pav. Berdjaev, Berdiajew, Berdjajew, Berdiaeff; Bulgakov, Bulgakow, Boulgakoff, ir k. Tačiau šio margumyno *išnašose* suvienodinti nevalia, nes tokiu atveju nebūtų galimas bibliografinis veikalo patikrinimas.

TURINYS

Įvadas: "ŠTAI DIEVO AVINĖLIS" 1

1. Kristaus parodymas 3
2. Kristaus įvedimas į istoriją 11

Pirmas skyrius: PERKEISTASIS KRISTUS 25

1. Persikeitimas kaip nauja pradžia 26
2. Kristus Šv. Trejybėje 37
3. Kristus žmonijoje 44
4. Dieviškumo pirmenybė Kristuje 56

Antras skyrius: NUSIŽEMINUSIS KRISTUS 70

1. Tarno pavidalas Kristuje 75
2. Kryžiaus pergyvenimas 93
3. Meilė Kristui 110
4. Gyvenimas Kristuje 128

Trečias skyrius: VIEŠPATAUJANTYSIS KRISTUS 157

1. Kristus kaip žmogaus pirmavaizdis 160
2. Kristus kaip gyvenimo mastas 178
3. Kristus kaip istorijos Dievas 192
4. Kristus kaip Amžinasis Kunigas 209

Užbaiga: PJŪTIES VIEŠPATS 243

1. Spiritus Creator 245
2. Spiritus Paraclitus 251
3. Spiritus Sanctificator 261

ĮVADAS

"Štai Dievo Avinėlis"

Artinantis mums prie Dievo Stalo priimti komunijos, kunigas atlieka trumputę, bet didžios prasmės apeigą: jis atsigręžia į žmones, pakelia ostiją truputį viršum taurės ir taria: "Štai Dievo Avinėlis, štai Tasai, kuris pasiima pasaulio nuodėmes", o žmonės į tai atsako: "Viešpatie, nesu vertas, kad užeitumei po mano stogu, bet tark tiktai žodį, ir mano siela pasveiks". Retam iš tikinčiųjų ateina į galvą, kad čia amžiais vyksta tai, kas įvyko Palestinoje, Kristui pasirodžius viešumoje. Kunigas taria šv. Jono Krikštytojo žodžius, kuriais šis Kristų pristatė Izraeliui (plg. Jon 1, 29-30). Žmonės taria šimtininko žodžius, kuriais šis maldavo Kristų išgydyti jo tarną (plg. Mat 8, 8). Ostija viršum taurės yra tas pats Dievo Avinėlis, kadaise stovėjęs Jordano pakrantėje tarp minių kaip vienas iš daugelio, net niekeno nepastebėtas. Tik šv. Jonas jį pažino ir žmonėms pasakė, kad tai ne paprastas Juozapo iš

Nazareto sūnus, bet jų tautos ir viso pasaulio Atpirkėjas. Taip dabar daro ir kunigas: jis kilsteli ostiją į viršų ir parodo, kad tai nėra paprastos duonos kąsnelis, bet Kristaus Kūnas, Kūnas Dievo Avinėlio, pasiimančio ir dabar pasaulio nuodėmes kaip ir prieš du tūkstančiu metų. Tikinčiųjų kartojami šimtininko žodžiai yra atsakymas į šį Kristaus pristatymą bei parodymą. Jie reiškia nužemintą savos būties atskleidimą prieš mus stovinčiam ir mūsų laukiančiam Kristui. Žmogus nusilenkia prieš Dievo Avinėlį, sakosi nesąs vertas priimti jo savo pastogėn; pakanka vieno tiktai jo žodžio, kad palūžusi mūsų būtis atsitiestų.

Šiame nuostabiame dialoge vyksta Kristaus pasibeldimas į istorijos duris ir kartu žmonijos atsakymas į šį pasibeldimą; atsakymas pilnas nusižeminimo, tačiau būtinas, kad Kristus galėtų pradėti išganomąjį savo darbą. Visur šio dialogo prasmė yra ta pati: Kristus yra pristatomas žmonėms, ir žmonės atsako į šį pristatymą; atsako, sutikdami priimti Kristų po savo stogu, tai yra atverti jam savo būtį — vistiek, ar ši būtis reikštų visuotinę žmoniją, ar tik asmeninę puolusią sielą. Nes išganymas nėra nei vieno tik Dievo, nei vieno tik žmogaus veiksmas. *Išganymas yra galimas tik Dievo ir žmogaus sutartine.* Tai dievažmogiškasis veiksmas ir vyksmas. Kristus yra *nuolatos* pristatomas žmogui, ir žmogus *nuolatos* atsako jo laukiančiam Kristui. Dievo Avinėlis *nuolatos* beldžiasi į mūsų istorijos duris.

Todėl mums ir reikia visų pirma pažvelgti į Kristų kaip į jo pirmatako parodytą Izraeliui, o per šį ir visai žmonijai. Mums reikia pasiaiškinti, ką reiškia tasai šv. Jono mostas ir žodis "štai Dievo Avinėlis", kuriuo jis pristatė Kristų jo laukiančiai išrinktajai tautai.

1. Kristaus parodymas

Kas yra šv. Jonas Krikštytojas? Kas yra ši priešgyniška asmenybė, kuri, paties Kristaus žodžiais tariant, iškyla aukščiau už kiekvieną pranašą, sykiu tačiau yra mažesnė už menkiausiąjį Dangaus Karalystėje (plg. Mat 11, 9-11)? Kas yra šis šventasis, kurį tiek Rytų, tiek Vakarų Bažnyčia stato čia pat po Mergelės Marijos ir švenčia ne tik jo mirties, bet net ir jo gimimo dieną?

Tai klausimas, kurį keliame ne tik mes. Jį kėlė ir Jeruzalės kunigų bei levitų pasiuntiniai pačiam Jonui: "Kas tu esi?", norėjo jie žinoti (Jon 1, 19). Gal Kristus? Gal Elijas? Gal pranašas? O kai Jonas į visus šiuos klausimus atsakė neigiamai, žydų siųstieji jam tarė: "Tai kam tu krikštiji, jei nesi nei Kristus, nei Elijas, nei pranašas?" (Jon 1, 1, 25). Izraelio vadams nebuvo aiškus nei Jono asmenybės pobūdis, nei jo veiklos vaidmuo. Jie nežinojo, nei kas jis pats yra, nei kokios reikšmės turi jo krikštas. Vis dėlto jie būtinai norėjo patirti iš Jono ką nors teigiamo, todėl prisispyrę reikalavo pasakyti,

kas gi jis galų gale esąs, kad galėtų "duoti atsakymą tiems", kurie buvo juos siuntę (Jon 1, 22). Tada Jonas šitaip išreiškė savo paslaptį: "Aš — dykumose šaukiančiojo balsas: taisykite Viešpačiui kelią" (Jon 1, 23). *Jonas Krikštytojas yra kelio tiesėjas Kristui.* Tai jo veiklos prasmė ir jo asmenybės esmė.

Kaip Kristaus pirmatakas Jonas buvo pranašų paskelbtas iš anksto. Jo gimimo šventės (24 birželio tiek Rytų, tiek Vakarų Bažnyčioj) Mišiose Bažnyčia skaito ištrauką iš pranašo Izajo, kur sakoma, kad Viešpats pašaukęs jį jau motinos įščioje ir jau įščioje davęs jam vardą (plg. Iz 49, 1).[1] Pranašas Malachijas kalba apie pasiuntinį, kurį Viešpats siunčiąs kelio lygintų (plg. Mal 3, 1). Aiškiausiai tačiau Jonas yra nurodytas šiais pranašo Izajo žodžiais: "Klausyk! Vienas šaukia dykumose: Taisykite Viešpačiui kelią" (Iz 40, 3). Be abejo, šie žodžiai, skyrium patys vieni paimti, yra tamsūs kaip ir visos pranašystės. Mes šiandien gal nė nežinotume, ką čia pranašas turėjo galvoje, jei Evangelija šios Izajo eilutės nebūtų pritaikiusi Jonui Krikštytojui. Visi keturi evangelistai pabrėžia, kad Jonas "yra tasai, kuris paskelbtas Izajo žodžiais: dykumose šaukiančiojo balsas" (Mat 3, 3; plg. Mork 1, 2-3, Luk 3, 4-6, Jon 1, 23). Ir pats Jonas galop, Jeruzalės pasiuntinių spiriamas, pasivadino, kaip minėjome, dykumose šaukiančiojo balsu. Izajo regėjimas, aprašytas maždaug prieš 700 metų, įsikūnijo šv. Jono Krikštytojo asmenybėje.

Tai reiškia: Jonas Kristaus pirmataku ne *tapo,* sakysime, savo pasiryžimu, savo dorybėmis, savo darbais, bet jis Kristaus pirmataku *gimė.* Būti pirmataku yra Jono būties esmė bei prasmė. Tai pats giliausias ir vienintelis jo pašaukimas. Dievo vardu guosdamas Izraelio tautą, pranašas Izajas sako, kad Izraelis neturįs nusiminti, nes "pasirodys skaidrus Viešpaties žėrėjimas, kurį regės visas pasaulis" (Iz 40, 5), o šią artėjančią šviesą savo šauksmu dykumose pasitiks jos pirmatakas, pats nesąs šviesa, bet turįs "liudyti apie Šviesą" (Jon 1, 8). Dieviškajame atpirkimo plane Jonui yra iš anksto skirta ypatinga vieta ir ypatinga pareiga. Jonas yra Kristaus pirmatakas ne ta prasme, kad jis truputį anksčiau negu Kristus pasirodė Jordano pakrantėse ir pradėjo krikštyti, pakrikštydamas ir patį Jėzų. Jono kaip pirmatako vaidmuo yra žymiai gilesnis. Tai visai kas kita, negu tik ankstyvesnis jo išėjimas viešumon laiko atžvilgiu.

Jonas yra nuostabiai panašus į Kristų. Jo gimimas kaip ir Kristaus yra to paties angelo Gabrielio pranešamas Zacharijui iš anksto: "Elžbieta pagimdys tau sūnų" (Luk 1, 13). Jo vardas kaip ir Kristaus irgi pasakomas iš anksto: "Tu pavadinsi jį vardu Jonas" (Luk 1, 13). Jo pasiuntinybė kaip ir Kristaus taip pat nurodoma iš pradžios: "Jis eis... parengtų Viešpačiui tobulos tautos" (Luk 1, 17). Jonas ruošiasi kaip ir Kristus savai veiklai dykumose (plg. Luk 3, 2-3). Jis skelbia Dievo Karalys-

tės artėjimą tais pačiais žodžiais kaip ir Kristus: "Darykite atgailą, nes Dangaus Karalystė arti" (Mat 3, 1).[2] Todėl nenuostabu, kad žmonės pradėjo manyti "savo širdyse apie Joną, ar kartais jis ne Kristus" (Luk 3, 15). Net Joną nukirsdinęs Erodas, išgirdęs apie Jėzaus darbus, kalbėjo savo tarnam: "Tai Jonas Krikštytojas! Jis prisikėlė iš mirusiųjų" (Mat 14, 1). Šitoks Jono ir Kristaus suplakimas žmonių sąmonėje galėjo kilti tik iš gilaus juodviejų panašumo. Joną ir Kristų jungia kažkoks vidinis ryšys, kuris juodu suveda vienybėn ir abu paneria į tą patį išganomąjį žygį.

Vis dėlto Jonas, nepaisydamas šio didelio panašumo, atitaiso klaidingą jo tapatinimą su Kristumi, atvirai prisipažindamas: "Aš nesu Kristus" (Jon 1, 20). Dar daugiau: gretinamas su Kristumi, Jonas jaučiasi toks menkas, jog nesąs vertas "parpuolęs atrišti jo apavo dirželio" (Mork 1, 7). Jono pasiuntinybė jam pačiam yra tiek aiški, jog jis nė iš tolo nemėgina lenktyniauti su Kristumi. Jis nesivadina nė pranašu (plg. Jon 1, 21), nes pranašai *skelbė* Kristų, o Jonui skelbti nebetenka, nes Kristus jau čia pat: jis stovi tarp tų, kurie atėjo pas Joną pasikrikštytų (plg. Jon 1, 26). Jonas juk yra tik šešeriais mėnesiais vyresnis už Kristų (plg. Luk 1, 26). Kokiu tad būdu jis galėtų Kristų pranašauti? O jeigu Evangelija vis dėlto sako, kad Jonas bus "vadinamas Aukščiausiojo pranašu" (Luk 1, 76), tai jau nebe senųjų pranašų prasme, kurie visi laiko atžvil-

giu stovėjo toli nuo Kristaus ir todėl tik žodžiais galėjo skelbti jo atėjimą. Jonas yra visai kitoks pranašas: "Tu, vaikeli, būsi vadinamas Aukščiausiojo pranašu, nes eisi Viešpaties akivaizdoje jo kelio taisytų" (Luk 1, 76). *Joks pranašas savo asmenybe nėjo Viešpaties akivaizdoje.* Jo kelius tiesė tik pranašų žodžiai. Tuo tarpu ne Jono žodis — kaip Izajo, Jeremijo, Ezechielio, Danieliaus, Malachijo — eis Viešpaties akivaizdoje, bet *jis pats.* Kristui gimus, pranašavimas *žodžiais* baigėsi: "Visi pranašai ir įstatymas pranašavo iki Jono" (Mat 11, 13). Su Jonu prasideda naujas tarpsnis, kuriame pranašystės žodžiais jau nebereikalingos, nes jų turinys jau įsikūnijęs ir gyvena tarp mūsų. Todėl Jonas ir nėra pranašas ateities *skelbėjo* prasme: ateitis jau yra virtusi dabartimi. Jonas yra "daugiau negu pranašas" (Mat 11, 9). Jis yra *dabarties* atskleidėjas.

Pirmataku paprastai vadiname tokį žmogų, kuris eina kito priekyje. Paskui pirmataką žygiuoja kitas, kuriam pirmatakas tiesia arba ruošia kelią. Karalius siunčia pirmatakų - šauklių, kad jie paskelbtų jo atėjimą ir jį paruoštų. Karo vadas siunčia pirmatakų - žvalgų, kad šie patirtų priešo kariuomenės išsidėstymą. Istorijoje mažesni veikėjai yra pirmatakai didžiųjų. Moksle išradėjai yra pirmatakai kasdieninio pritaikymo bei vartojimo: šita prasme Einšteinas yra atominės bombos pirmatakas. Kiekvienu tačiau atveju pirmatakas eina savo sekėjo priekyje. Pirmatakas žygiuoja *nugara į* savo sekėją.

Taip yra tiek laiko, tiek erdvės, tiek dvasios atžvilgiu; tiek moksle, tiek mene, tiek visuomenės gyvenime.

Šitaip suprasta pirmatako sąvoka Jonui Krikštytojui betgi visiškai netinka. Laiko atžvilgiu Jonas, kaip sakyta, nėra Kristaus pirmatakas: jis yra Kristaus *amžininkas*. Santykių atžvilgiu Jonas nėra Kristaus mokinys, todėl neina pirma savo Mokytojo, kad paruoštų šiojo atvykimą bei priėmimą, kaip tai darydavo apaštalai Kristaus kelionių Palestinoje metu (plg. Velykų avinėlio parengimą Kristaus kančios išvakarėse, Luk 22, 1-13). Jonas negali būti lyginamas nei su karalių bei didžiūnų pasiuntiniais, nei su mažesnių asmenybių vaidmeniu didžiosioms iškilti, nei su išradėjų įnašu į kasdieną. Visur, kur tik Jonas sustatomas taip su Kristumi, kad Kristus eina *paskui* Joną, — visur ten Jono prasmė yra iškreipiama. Jonas nežygiuoja *nugara* į Kristų, ir Kristus neseka *paskui* Joną. Jono žygiavimas "Viešpaties akivaizdoje" yra visiškai kitokio pobūdžio: *Jonas eina veidu į Kristų; jis eina Kristaus pasitiktų.*

Būdamas to paties amžiaus kaip ir Kristus, Jonas pranyksta iš viešumos labai anksti. Jis išeina į dykumas, ten gyvena, dėvėdamas kupranugario vilnų ašutinę, juosėdamas šikšnine juosta ir valgydamas "skėrius bei laukinių bičių medų" (Mork 1, 6). Jis meldžiasi ir ruošiasi, kol Viešpaties žodis pašaukia jį atgal į paliktą visuomenę (plg. Luk 3, 2). Ta-

čiau nuostabiausia, kad Dievas pašaukia Joną iš dykumų kaip tik tada, kai ir Kristus eina į viešąjį gyvenimą. Šios dvi asmenybės yra apspręstos viena kitai: jos abi maždaug tuo pačiu metu dingsta iš žmonių akių ir maždaug tuo pačiu metu vėl išnyra viešumoje. Jono esminis uždavinys taisyti Viešpačiui kelią prasideda kaip tik tada, kai Viešpats jau žygiuoja per pasaulį. Tai be galo prasmingas Jono pasiuntinybės bruožas. Viešpats pašaukia Joną iš dykumų anaiptol ne keliolika metų prieš Jėzaus pasirodymą, kad savo pamokslais jis iš tikro sugrąžintų "daug Izraelio vaikų į Viešpatį, jų Dievą" (Luk 1, 16). Jonas nevaikščioja po Palestinos miestus, o eina prie Jordano, nes prie Jordano artėja ir Kristus. Ir štai, ant šios upės krantų Jonas *pasitinka* Išganytoją, pasitinka kaip truputį anksčiau atėjęs, jo laukęs ir sulaukęs: "Kitą dieną Jonas pamatė ateinantį pas jį Jėzų" (Jon 1, 29). Šią valandą Jono pasiuntinybė pasiekė aukščiausią laipsnį.

Kristus gyveno pasaulyje jau tris dešimtis metų (plg. Luk 3, 23), tačiau niekas jo nepažino kaip pasaulio Išganytojo; niekas netikėjo, kad "gali būti kas gero iš Nazareto" (Jon 1, 46). Kristaus žmogiškumas, apie kurį vėliau plačiai kalbėsime, buvo taip pridengęs jo dieviškumą, jog pasaulio Mesijas buvo "rastas kaip žmogus" (Pil 2, 7), nepastebint jame nieko, kas turėtų ypatingesnės reikšmės bei prasmės. Ir Jonas Krikštytojas Jėzaus nepažino, kaip jis pats prisipažįsta: "Aš jo nepažinau, bet todėl atė-

jau ir krikštijau vandeniu, kad jis apsireikštų Izraeliui" (Jon 1, 31). Jono krikštas Pajordanėje kaip tik ir buvo toji dvasinė erdvė, kurioje Jėzus turėjo pasirodyti ir būti Izraeliui pristatytas kaip Išganytojas. Viešpaties balsas, grąžinąs Joną iš dykumų, buvo davęs jam ženklą: "Ant kurio pamatysi nužengiančią Dvasią ir ant jo pasiliekančią, tai Tasai, kuris krikštys Šventąja Dvasia" (Jon 1, 33). Jonas matė "Dvasią, nužengiančią kaip balandį ir pasiliekančią" ant Jėzaus (Mork 1, 10), ir iš to pažino, kad Jėzus yra "Dievo Sūnus" (Jon 1, 34).

Ką tad Jonas turėjo dabar daryti? Ne ką kitą, kaip šį savo pažinimą pasauliui *paskelbti* ir atėjusį Išganytoją žmonėms *parodyti.* Jonas jau buvo jiems sakęs, kad po jo ateis Kitas, kuriam jis nėra vertas atrišti apavo dirželio. Jis žinojo, kad šitasai Kitas jau yra pasaulyje: "Tarp jūsų stovi" (Jon 1, 26), sakė Jonas žmonėms. Ir štai, išvydęs jam duotą ženklą, Jonas išskyrė Jėzų iš minios, pažino, kas jis yra ir tuoj pat jį miniom parodė: "Štai Dievo Avinėlis! Štai Tasai, kuris pasiima pasaulio nuodėmes! Jis yra Tasai, apie kurį sakiau: po manęs ateina žmogus, kuris buvo pirma manęs" (Jon 1, 29-30). Tai ir buvo Jono pasiuntinybės įvykdymas: *parodyti Kristų pasauliui,* parodyti tą, kuris jau gyveno tarp žmonių, kurio tačiau šie nepažino (plg. Jon 1, 26). Jono uždavinys buvo nutraukti šią nežinojimo skraistę ir pasakyti žmonėms, kur ir kas yra Išganytojas, kurio jie buvo laukę tūkstančius metų. Savo žo-

džiais "štai Dievo Avinėlis" Jonas tai ir padarė. Tuo jo pasiuntinybė buvo baigta.

Niekas taip giliai šios Jono pasiuntinybės nesuvokė ir jos taip vaizdžiai neišreiškė kaip vokiečių dailininkas Mathias Grunewald (Mathis Neithard, 1468-1527) garsiame Isenheimo altoriaus paveiksle (1513-15). Šis kūrinys vaizduoja Kristų, kybantį ant kryžiaus ir jau mirusį. Po kryžiumi stovi vienoje pusėje šv. Jonas Evangelistas, prilaikydamas išbąlusią ir iš skausmo sverdinčią Jėzaus Motiną, kitoje — šv. Jonas Krikštytojas. Kaire ranka jis laiko atverstą Senąjį Testamentą, greičiausia Izajo knygą, o dešine rodo į nukryžiuotą Kristų. Visi dešinės rankos pirštai sugniaužti, tik smilius ištiestas. Šis pirštas dailininko nupieštas toks ilgas ir tiek krinta į akį, jog stebėtojas tuojau suvokia, kad šiame piršte yra sutelkta visa Jono būtis, visas jo gyvenimo uždavinys: *parodyti žmonijai Kristų kaip Dievo Avinėlį* ir pasakyti jai, kad štai šis Avinėlis pasiima ant savęs pasaulio nuodėmes, virsdamas auka už mus visus. *Jonas yra pašauktas būti pirštu - rodikliu išganymo istorijoje.*

2. *Kristaus įvedimas į istoriją*

Kokios prasmės turi šis Kristaus parodymas žmonėms? Ar gali jis būti toks svarbus, jog Dievui būtų reikėję šiam tikslui paruošti bei apreikšti net ypatingą žmogų — pirmataką?

Šv. Jonas Krikštytojas yra, kaip sakėme, labai panašus į Kristų. Bet iš kitos pusės jis yra panašus ir į jo Motiną, Mergelę Mariją. Rytų Bažnyčia savoje liturgijoje šv. Joną visur mini tuoj pat po Marijos, tuo pastatydama jį visų kitų šventųjų priekyje. Vienas jo Gimimo šventės himnas (visi bizantininės liturgijos himnai turi bent vieną posmą Marijos garbei, vad. theotokion) apgieda Dievo Motiną ir Joną Krikštytoją kaip *vieningus savo esmėje* (edino vy sušče). Daugelyje ikonų Jonas stovi kartu su Marija prie Kristaus. Istoriniame šių asmenybių gyvenime nėra pagrindo juodvi taip glaudžiai sieti vieną su kita, nes, atrodo, kad Marija nėra niekad Jono Krikštytojo sutikusi, išskyrus aną laiką, kai ji aplankė nėščią Elžbietą. Ar ji buvo Zacharijo namuose, Jonui gemant, neaišku, nors Lukas ir rašo, esą "Marija pasiliko su ja (su Elžbieta, *Mc.*) apie tris mėnesius" (Luk 1, 56). Galimas daiktas, kad ji palaukė, kol Jonas išvys pasaulio šviesą, ir tik tada "grįžo į savo namus" (t. p.). Greičiausiai Marija Joną mažytį yra mačiusi. Bet tai turbūt buvo pirmas ir paskutinis pasimatymas bei susitikimas. Bent evangelijos nieko daugiau apie tai nemini. Nebūdamas Kristaus mokinys, Jonas neturėjo progos būvoti arti Jėzaus giminių bei pažįstamų. Ankstyva jo mirtis neleido jam įsijungti net į Kristaus šalininkų eiles ir tuo būdu susitikti su jo Motina, lydėjusia savo sūnų ligi kryžiaus. Kuo tad remiasi Rytų Bažnyčia, nuolatos gretindama Mariją su Jonu Krikš-

tytoju ir laikydama juodu net vieningos esmės asmenybėmis?

Žymiausias 20 šimtmečio rusų stačiatikių teologas Sergijus Bulkakovas (1871-1944) šio gretinimo pagrindą regi Marijos ir Jono *nusižeminime.* Kaip Marija, tardama "štai aš Viešpaties tarnaitė" (Luk 1, 38), nusilenkė Dievo planams ir pasiėmė nešti kryžių kartu su Jėzumi, taip ir Jonas, džiaugdamasis, kad Kristus auga, o jis eina mažyn (plg. Jon 3, 29-30), panėrė savo asmenį bei veiklą į tuos pačius Dievo planus kaip ir Marija: juodu abu išsižadėjo savęs, kad būtų sudarytos sąlygos Kristui ateiti bei veikti pasaulyje.[3] Be abejo, psichologiškai svarstant, šis bendras pagrindas yra tikras ir prasmingas, tačiau jis nėra vienintelis. Tokio psichologiškai moralinio bendrumo tarp Jono ir Marijos galėtume rasti ir nekaltybėje (ypatingai!), ir neturte, ir maldingume, nes visomis šiomis dorybėmis pasižymėjo tiek Jonas, tiek ir Marija. Nusižeminimas čia nesudaro kokios nors ypatingai išskirtinės savybės. Todėl jis ir negali būti pats giliausias pagrindas, kodėl Rytų Bažnyčia šv. Joną taip ankštai sieja su Dievo Motina. Šio pagrindo reikia ieškoti kur kitur, o ne doriniame Jono ir Marijos panašume.

Gretindama Joną su Marija, Rytų Bažnyčia visados juodu jungia su Kristumi. Kitaip sakant, toji vieninga esmė, kuri Joną ir Mariją suveda paslaptingon draugėn, yra juodviejų ryšys su Išganytoju.

Jonas ir Marija yra todėl panašūs į vienas kitą, kad *juodviejų santykis su Kristumi remiasi gilia analogija.* Todėl tik šio santykio šviesoje galime suprasti aną Bažnyčios gretinimą ir sykiu Jono pasiuntinybę parodyti pasauliui Kristų kaip Dievo Avinėlį.

Marijos santykis su Kristumi mums yra žinomas: ji yra Jėzaus Motina. Tačiau ką reiškia būti Jėzaus Motina? Ar tai tas pat, ką būti bet kurio kito asmens — Povilo, Petro, Jokūbo — motina? Ar tai tas pat, kas duoti gyvybę bet kuriam kitam kūdikiui? Jau pats šio klausimo kėlimas rodo, kad būti Kristaus Motina yra visai kas kita, negu duoti gyvybę apskritai žmogui. Be abejo, Kristus yra *tikras* žmogus, todėl ir jo Motina yra *tikra* jo gimdytoja tiesiogine ir pilnutine šio žodžio prasme. Ji davė jam žmogiškąją gyvybę, kaip ir kiekviena moteris ją duoda savam kūdikiui. O vis dėlto Marijos motinystė tuo neišsisemia, nes ji davė žmogiškąją gyvybę ne šiam ar kitam *žmogiškajam* asmeniui, bet antram Šv. Trejybės Asmeniui — dieviškajam Logos. *Marijos motiniškumas buvo būdas, kuriuo Dievas tapo žmogumi.* Tai vienintelis galimas būdas, kad Dievas susijungtų su žmogiškąja prigimtimi. Logos įsikūnijimas, Viešpaties numatytas nuo amžių, galėjo įvykti tiktai gimimo keliu, vadinasi, tik per Marijos motiniškumą. Todėl ir Marija buvo numatyta nuo amžių ir apreikšta pačioje pradžioje žemiškosios žmogaus istorijos (plg. Pr 3, 15). Suėjus laiko pilnybei, Viešpaties angelas buvo "siųstas į Galilejos

miestą, kurs vadinamas Nazaretas, pas mergaitę, pažadėtą vyrui vardu Juozapas, iš Dovydo namų, o mergaitės vardas buvo Marija" (Luk 1, 26-27), kad pasiklaustų, ar ši mergaitė sutinkanti būti Logos Motina. Ji sutiko, tardama angelui: "Tebūnie man, kaip sakai" (Luk 1, 38).[4]

Kas įvyko šią akimirką? Šią akimirką Kristus prasidėjo Marijos įščioje. Antrasis Šv. Trejybės Asmuo tapo žmogumi. *Savu 'tebūnie' Marija atvėrė Dievui žmogiškąją prigimtį.* Kitoje vietoje autorius yra plačiau svarstęs šio 'tebūnie' reikšmę išganymo istorijoje. Ten jis, remdamasis Bažnyčios tradicija, yra teigęs, kad jeigu Marija savo žodžio nebūtų tarusi, Logos nebūtų įsikūnijęs, nes Marija, angelo klausiama, atstovavo čia ne tik sau pačiai kaip Mirjam iš Nazareto, bet ir visai žmonijai. Tai bendras Bažnyčios įsitikinimas. Logos įsikūnijimas kaip susijungimas su žmogiškąja prigimtimi išganymo dėliai galėjo būti tik laisvas jo priėmimas iš žmogaus pusės.[5] Marija tapo motina ne nesąmoningai, ne netyčia, ne kokiu nors jai nejaučiamu būdu kaip dievų prasidėjimą moterų įščioje vaizduoja prieškrikščioniškoji mitologija; Marija tapo motina sąmoningu bei valingu, vadinasi, *laisvu apsisprendimu,* atsiverdama Šventajai Dvasiai. Marijos Motinystė yra laisvas Dievo priėmimas į žmogaus prigimtį. Logos įsikūnijimas yra dievažmogiškasis veiksmas, kuriame dalyvauja tiek Dievas savo galia, tiek ir žmogus savo valia. Savu 'tebūnie' Marija įve-

dė Dievą į žmoniją, suprastą žmogiškosios prigimties prasme.

Tačiau žmonija nėra tiktai prigimtis — kūnas ir siela, protas ir valia, jausmai ir pergyvenimai — kurią dieviškasis Logos pasiėmė iš Marijos ir nebeatskiriamai sujungė su dieviškąja savo prigimtimi. Žmonija yra ir šios prigimties gyvenimas bei veikimas laike ir erdvėje. Kitaip sakant, *žmonija yra ne tik žmogiškoji prigimtis, bet ir žmogiškoji istorija.* Į žmoniją kaip į žmogiškąją prigimtį Dievas nužengė per Marijos 'tebūnie'. Tačiau Logos įsikūnijimas tuo dar neužsibaigė. Gimęs iš Marijos ir užaugęs Juozapo namuose, Kristus turėjo pradėti veikti; jis turėjo įeiti į žmoniją ne tik kaip mūsų brolis, turįs tą pačią prigimtį kaip ir mes, bet jis turėjo įeiti į žmoniją ir kaip jos Mokytojas bei Gelbėtojas. Įsikūnijimas Marijos įščioje Dievo tapimą žmogumi įvykdė tiktai prigimties, bet ne istorijos atžvilgiu. Vieno tik gimimo iš Marijos dar nepakako, kad pasaulis būtų išganytas. Išganymas galėjo žmonijai ateiti tiktai iš Kristaus veiklos istorijoje, o šiai veiklai reikėjo tokio pat laisvo priėmimo iš žmogaus pusės kaip ir gimimui. Kas galėjo šią Kristaus veiklą istorijoje žmonijos vardu priimti?

Jau esame minėję, kad tris dešimtis metų Kristus gyveno pasaulyje nepažintas. Šis Jėzaus gyvenimo tarpsnis dažnai yra vadinamas "paslėptuoju gyvenimu". Posakis netikslus arba mažų mažiausia dviprasmis, nes Kristus nuo niekeno nesislėpė. Su-

kakęs dvylika metų, jis keliavo su tėvais, kaip ir visi kiti, Jeruzalėn (plg. Luk 2, 41-42). Pasilikęs šventykloje vienos tokios kelionės metu, jis sėdosi prie sinagogos mokytojų, klausėsi jų ir juos klausinėjo (plg. Luk 2, 46). Būdamas namuose, jis atlikinėjo kasdienos pareigas, tėvam buvo klusnus ir žmonėms meilus: "augo... malone... pas žmones" (Luk 2, 51). Kristus nėjo į dykumas, kaip Jonas. Jis pasiliko pasaulyje tarp žmonių, su jais santykiaudamas ir būdamas jiems artimas. Šio tarpsnio metu Kristus anaiptol nebuvo pasislėpęs. *Jis buvo dar tik neįėjęs į žmoniją istorijos prasme:* jis neveikė viešumoje, todėl nebuvo pažįstamas kaip Mesijas.

Kokiu tačiau būdu Kristus galėjo įeiti į visuomeninę viešumą, vadinasi, į istoriją tikrąja šio žodžio prasme? — Evangelijos labai aiškiai mums rodo tą kelią, kuriuo Kristus iš savo gyvenimo kaip Juozapo sūnus (plg. Luk 3, 23) perėjo į gyvenimą kaip Rabbi - Mokytojas (plg. Jon 1, 38): *šis kelias eina per Joną Krikštytoją.* Viešpaties balso paragintas (plg. Luk 3, 2), Jonas paliko savo būstinę dykumose, atėjo prie Jordano "ir skelbė visoje Pajordanėje atgailos krikštą nuodėmėms atleisti" (Luk 3, 3). Iš evangelijų aprašymo matyti, kad Jono skelbimas greitai virto *viešu* viso krašto reikalu, nes "pas jį ėjo Jeruzalė, visa Judėja ir visa Pajordanės šalis" (Mat 3, 5); "visa tauta krikštijosi" (Luk 3, 21). Jonas pasirodė Izraelio akivaizdoje kaip Dievo siųstasis atlikti viešam uždaviniui. Jono veikla buvo ne as-

meninė, bet visuomeninė — istorinė. Reikia niekad nepamiršti, kad žydų tauta buvo Dievo išrinktoji; kad Dievas buvo tikrasis jos Valdovas bei Karalius ir kad todėl kiekvienas Dievo žygis, vykdomas per jo siųstuosius žmones, buvo *viešas dalykas,* paliečiąs Izraelio istoriją. Todėl ir Jono skelbimas Pajordanėje sudarė Izraelio istorijos dalį. Dar daugiau: jo skelbimas aiškiai rodė, kad Izraelio tauta stovi naujos istorijos angoje: "Dangaus Karalystė arti" (Mat 3, 2), "kirvis jau pridėtas prie medžių šaknies" (Mat 3, 10); krikštas prie Jordano yra, tiesa, dar tik ženklas atgailai (plg. Mat 3, 11), bet tuoj pasirodys Kitas, galingesnis už Joną, kuris krikštys "Šventąja Dvasia ir ugnimi" (Mat 3, 11; plg. Mork 1, 8, Luk 3, 16, Jon 1, 33). Jis ateina nešinas vėtykle, kuria "išvalys savo klojimą", atskirdamas kviečius nuo pelų (Mat 3, 12). *Artėja apsisprendimo metas,* kurio niekas negalės išvengti, atsidūręs Mesijo akivaizdoje. Nėra prasmės šauktis Abraomo, nes "Dievas gali pažadinti Abraomui vaikų iš šitų akmenų" (Luk 3, 8). Jei žydų tauta Kristaus nepriims, jos vietoje ateis kitos tautos, ir šios bus Abraomo vaikai kaip tęsėjai jos sandoros su Viešpačiu. Jono skelbimas buvo toks aiškus ir griežtas, kad "minios jį klausė, sakydamos: Tai ką gi mes turime daryti?... Ir muitininkai atėjo krikštytis" ir klausė: "Ką mes turime daryti?... Ir kareiviai klausė jį, sakydami: O ką mes turime daryti!" (Luk 3, 10-14). Visiem Jonas nurodė, ką jie turi daryti, kad pasi-

ruoštų priimti Tą, kuris jau čia pat netoliese stovi, laukdamas savo valandos. Jonas iš tikro kalbėjo žydų tautai *kaip naujos istorijos šauklys.*

Ir štai, "anomis dienomis atėjo iš Galilejos Nazareto Jėzus ir buvo Jono pakrikštytas" (Mork 1, 9), tačiau ne kaip vienas iš minios, o kaip pasaulio Gelbėtojas, nes šią akimirką Jonas parodė jį žmonėms ir pasakė jiems, kad tai Dievo Avinėlis, kuris pasiima ant savęs pasaulio nuodėmes (plg. Jon 1, 29); tai Tasai, apie kurį Jonas tiek daug kalbėjo ir kuris dabar statys Dievo Karalystę žemėje. Ir tik po šio pristatymo Izraeliui Jono žodžiais "štai Dievo Avinėlis" Jėzus pradėjo mokyti ir daryti stebuklų, vadinasi, *veikti istorijoje.* Todėl šis Jono pristatymas ir buvo ne kas kita, kaip *Kristaus įvedimas į žmoniją istorijos prasme.* Būdamas Dievo siųstasis ir veikdamas jo vardu, Jonas atstovavo Pajordanėje ne sau pačiam, bet visai išganymo istorijai, kiek ji buvo susitelkusi žydų tautoje. Todėl jo nurodymas į Kristų kaip į Dievo Avinėlį ir buvo Kristaus įvedimas į aną jo klojimą, apie kurį Jonas buvo kiek ankstėliau minioms kalbėjęs. Kaip Marija, tardama "štai aš Viešpaties tarnaitė" (Luk 1, 38), atvėrė Logui kelią į žmogiškąją prigimtį, taip Jonas, tardamas "štai Dievo Avinėlis", atvėrė Kristui kelią į žmogiškąją istoriją. Šią akimirką Jėzus nustojo buvęs tik Juozapo sūnus iš Nazareto, vadinasi, tik privatinė asmenybė ir virto Rabbi-Mokytoju, vadinasi, vieša istorine asmenybe.

Būdinga, kad šitaip Kristų pergyveno kaip tik Jono mokiniai, matyt tuoj pat supratę, ką reiškia Jono mostas ir žodžiai "štai Dievo Avinėlis", nes kitą dieną, einant Kristui pro juos, du Jono mokiniai "nuėjo paskui Jėzų", o jam paklausus "ko ieškote?", juodu atsakė: "*Rabbi* (tai reiškia: Mokytojau), kur gyveni?" (Jon 1, 38). Kreipinys nuostabus, nes Jėzus anuo metu dar nebuvo žmonių mokęs. Šis kreipinys galėjo kilti tik iš Jono nurodymo, kurį jo mokiniai suprato kaip kvietimą sekti Jėzumi-Rabbi. Vadinasi, ne kas kita, o tiktai Jonas buvo Kristaus kelias į istorinę viešumą. Per Mariją Dievas tapo *žmogumi,* per Joną Dievas tapo *istoriniu* žmogumi. Jono pristatymas užbaigė Logos įsikūnijimą, paversdamas jį vieša visuomenine funkcija arba veikla pasaulio istorijoje.

Čia tad ir glūdi giliausia Jono pasiuntinybės reikšmė. Kol Kristus gyveno Nazarete kaip Juozapo sūnus, tol kiekvienas galėjo praeiti pro jį nejučiomis, neužmegsdamas su juo jokių — nei teigiamų nei neigiamų — santykių. Tačiau dabar, kai šis Žmogus yra pristatytas tautos viešumai kaip esąs daugiau negu tik amatininkas iš Nazareto, kaip Dievo žadėtasis Mesijas, kaip viso pasaulio Gelbėtojas iš nuodėmės, — dabar niekas negali likti jam abejingas. Jono žodžiai "štai Dievo Avinėlis" nebuvo tik paprastas teiginys, kurio pilna kasdienoje ir kurį išreiškiame posakiais "štai mano žmona", "štai mano draugas Petras" ir t. t. Jono žodžiai buvo

apreiškimas, kad Išganytojas pasaulin jau atėjęs ir kad jis yra Jėzus iš Nazareto. Nesvarbu, kad žmonės mano, esą iš Nazareto negalį būti nieko gero; kad jie Jėzų laiko Juozapo sūnumi; kad jis daugeliui yra pažįstamas nuo mažens. Visa ši kasdienybė neturi reikšmės. Jėzus yra tikrasis lauktas Mesijas. Tai Jonas Izraeliui kaip tik ir apreiškė — ne savo nuojauta, bet gavęs nurodymą iš paties Dievo.

Tuo būdu Jonas pastatė Izraelį, o su juo ir visą žmoniją, prieš lemtingą apsisprendimą, nuo kurio priklausė visos tautos, o dabar ir kiekvieno žmogaus likimas: ar Izraelis pripažins Jėzų iš Nazareto Mesiju ar ne. Šis apsisprendimas buvo taip lygiai būtinas kaip ir Marijos atžvilgiu, nes Dievo priėmimas tiek į prigimtį, tiek į istoriją turėjo būti laisvas žmogaus veiksmas. Parodydamas Kristų kaip Dievo Avinėlį, Jonas sudarė Izraeliui sąlygas savo apsisprendimą pareikšti. Pastatytas tautos akivaizdoje, Kristus tapo istorine asmenybe, ir kiekvienas izraelitas turėjo dabar Kristaus atžvilgiu apsispręsti: priimti jį ar atmesti. Po Jono niekas negali Kristaus nepastebėti, niekas negali abejingai praeiti pro jo asmenybę bei mokslą, nes Kristus dabar yra takoskyra išganymo istorijoje. S. Bulgakovas laiko Jono žygį tokiu svarbiu, jog net teigia, esą "be Jono Kristus būtų negalėjęs pasirodyti".[6] Tai labai panašus teigimas į N. Kabasilo, kuris sako, kad jei Marija nebūtų tarusi "štai aš Viešpaties tarnaitė", Logos nebūtų įsikūnijęs.[7] Tiesa, Bulgakovas pripažįsta, kad

Jono žodžiai "štai Dievo Avinėlis" nesudaro tokio esminio pagrindo, kaip Marijos 'tebūnie', vis dėlto jie yra "būtina sąlyga įsikūnijimui"[8] istorinės veiklos prasme. Kaip istorija apskritai atsiremia į prigimtį, taip ir Marijos "štai aš Viešpaties tarnaitė" pagrindžia Jono "štai Dievo Avinėlis". Tačiau kaip istorija išskleidžia prigimtį laike bei erdvėje, taip Kristaus pristatymas žmonijai Jono mostu išplečia Kristaus pagimdymą ligi istorinės apimties. *Kristaus įvedimas į žmogiškąją istoriją užbaigia Kristaus įvedimą į žmogiškąją prigimtį ir tuo būdu Logos įsikūnijimą padaro pilnutinį.* Po Jono žodžių Kristus stovi priešais pasaulį kaip ženklas laisvo žmogaus apsisprendimo ir tuo pačiu jo likimo.

Kas tad yra šis Dievo Avinėlis? Kas yra Tasai, kuris ir šiandien komuniją dalinančio kunigo rankomis yra mums parodomas ir pristatomas šv. Jono Krikštytojo žodžiais? Kas yra Tasai, prieš kurį lenkiamės, kartodami maldaujančius romėnų šimtininko žodžius, prieš kurį tačiau kyla žemės karaliai ir sąmokslą ruošia kunigaikščiai (plg. Ps 2, 2)? — Rytų Bažnyčia, kurios kristologinį pergyvenimą čia kaip tik ir norime išskleisti, svarsto Dievo Avinėlį trimis atžvilgiais: kaip *Perkeistąjį* Taboro kalne, kaip *Nusižeminusįjį* visoje savo būtyje ir kaip *Viešpataujantįjį* tiek atskirame žmoguje, tiek istorijoje, tiek danguje. Nusižeminusis Kristus stovi šių trijų atžvilgių viduryje ir juos pagrindžia bei neša. Juk ir Jonas pristatė Jėzų Izraeliui ne kaip Šviesą iš Švie-

sos, ne kaip visatos Karalių, sėdintį amžinajame soste, bet *kaip aukos Avinėlį,* apsunkintą pasaulio nuodėmėmis. Šitas tad aukos Avinėlis ir yra patraukliausias mūsų meilės objektas. Į šitą aukos Avinėlį ir sudūžta bet koks žemės karalių sąmokslas (plg. Ps 2, 1), nes maištauti galima tik prieš didžiūnus, bet ne prieš Nusižeminusįjį ir save Sunaikinusįjį iš meilės paties maištaujantiesiems! *Dievo Avinėlis yra pati kristologinio Bažnyčios pergyvenimo bei mąstymo esmė.* Iš jo plaukia visa kita, nes aukos spinduliai lydi Kristų tiek į Taborą, tiek į Golgotą, tiek į sostą Tėvo dešinėje.

---

[1] Šiuo pašaukimu remdamasi, Rytų Bažnyčia švenčia net Jono Krikštytojo pradėjimo dieną (24 rugsėjo), tuo būdu pabrėždama ypatingą jo pasiuntinybę, susietą su ypatingu jo šventumu — jau net motinos įščioje pasak arkangelo Gabrielio: "Dar savo motinos įščioje jis bus pilnas Šventosios Dvasios" (Lk 1, 15). Lygiagretė tarp Jono ir Marijos, apie kurią kalbėsime vėliau, prasideda jau pačią pirmąją Jono būties akimirką.

[2] Plg. Kristaus žodžius "laikas pasidarė pilnas, ir Dievo Karalystė priartėjo. Darykite atgailą ir tikėkite Evangelijai", pasakytus pačioje Išganytojo veiklos pradžioje (Mork 1, 15).

[3] Plg. **S. Bulgakov**, Drug ženicha, Paris 1927, p. 8.

[4] Šias mintis autorius yra plačiau nagrinėjęs savo knygelėje "Didžioji Padėjėja. Šv. Mergelės Marijos būties ir veiklos apmąstymas" (Putnam 1958, p. 89-106), todėl jas čia tik pamini, nenorėdamas kartotis, ir pasiunčia skaitytoją į nurodytą studiją.

[5] Plg. **A. Maceina**, Didžioji Padėjėja, p. 93-98. — Todėl negalima teigti, esą "Logos turėjo įsikūnyti nepriklausomai nuo jokios bet kurio žmogaus valios" (**Kan. M. Vaitkus** "Didžiosios Padėjėjos" recenzijoje, "Draugas" 1959 m. spalių 17 d.), nes nei Dievo žinojimas, kad Marija sutiks, nei jo visagalybė laisvės nenaikina ir žmogaus valios apsisprendimo neatstoja. Štai kodėl bažnytinė tradicija ir supranta angelo apreiškimą Marijai ne kaip paprastą pranešimą, kad tai turės įvykti, bet **kaip prašymą**, kad tai galėtų įvykti.

[6] **S. Bulgakov**, Drug ženicha, p. 12.

[7] Plg. **A. Maceina**, Didžioji Padėjėja, p. 96.

[8] **S. Bulgakov**, op. cit. p. 13.

Pirmas skyrius

Perkeistasis Kristus

Vakaruose gyvenęs ir prancūziškai rašęs rusų stačiatikių teologas V. Losskis, sūnus garsaus filosofo N. Losskio (gim. 1870), yra metęs mintį, kad raktas suprasti vietai, kurią Kristus užima Rytų Bažnyčioje esanti *Persikeitimo šventė.*[1] Pats Losskis šios šventės turinio nenagrinėja; jis tik į ją nurodo. Tačiau šis jo nurodymas yra didžiai prasmingas. Įsigilinus į bizantininę Persikeitimo liturgiją, iš tikro mums atsiskleidžia nuostabus Kristaus vaizdas, kurio Vakaruose visa pilnatve neturime ir kuris todėl gali būti kelias Kristui giliau pažinti bei pamilti.

Persikeitimo šventė yra bendra tiek Rytų, tiek Vakarų Bažnyčiai; abejur ji net švenčiama tą pačią dieną, būtent: 6-ją rugpjūčio. Tačiau jos pobūdis vienur ir kitur yra gana skirtingas. Rytuose Jėzaus persikeitimas Taboro kalne yra švenčiamas jau nuo 5-jo šimtmečio; Vakaruose jis buvo paverstas visuotine Katalikų Bažnyčios šventė tik popiežiaus Ka-

liksto III 1457 metais, taigi visu tūkstantmečiu vėliau. Pagrindas šiai šventei kilti Rytuose buvo *teologinis:* tai graikų Bažnyčios tėvų bei rašytojų mąstymai apie Dievą kaip Šviesą, kuri spindi būties gelmėse ir todėl gali būti žmogaus mažų mažiausia pajausta, o kartais net aiškiai paregėta.[2] Vakaruose šios šventės akstinas buvo *visuomeninis:* tai turkų pralaimėjimas prie Bielgrado 1456 metais. Liturginio rango atžvilgiu Persikeitimas priklauso Rytuose prie dvylikos pačių didžiųjų metinių švenčių, kaip Kalėdos, Trys Karaliai, Velykos, Sekminės, Šv. Kryžiaus Išaukštinimas. Vakaruose ši šventė tenkinasi antraeiliu rangu, kaip Naujieji Metai, Šv. Kryžiaus Atradimas, apaštalų ir evangelistų šventės.

Ankstyvas atsiradimas, gilus pagrindimas ir aukštas liturginis rangas rodo, kad Persikeitimo šventė Rytų Bažnyčioje iš tikro yra ypatingai gerbiama bei vertinama. Kame glūdi ši jos vertė?

1. Persikeitimas kaip nauja pradžia

Persikeitimo šventės turinį sudaro vienas Kristaus žemiškojo gyvenimo įvykis, kurį mums evangelijos šitaip aprašo. Kartą Jėzus "pasiėmė Petrą, Jokūbą ir Joną ir užkopė į kalną melstųs. Jam besimeldžiant, pasikeitė jo veido išvaizda, ir jo apdaras pasidarė baltas bei žibąs" (Luk 9, 28-29); toks baltas "kaip sniegas", jog "nė vienas skalbėjas žemėje negalėtų taip išbaltinti" (Mork 9, 2). Netrukus "pa-

sirodė Elijas su Moze" (Mork 9, 3); jie buvo "regimi garbėje" (Luk 9, 31) "ir kalbėjosi su Jėzumi" (Mork 9, 3) "apie mirtį, kurią jis turėjo iškentėti Jeruzalėje" (Luk 9, 31). Reginio sužavėtas ir pamatęs, kad Mozė su Eliju rengiasi Jėzų palikti (plg. Luk 9, 33), Petras tarė: "Mokytojau, gera mums čia būti; padarykime tris padangtes: vieną Tau, vieną Mozei ir vieną Elijui" (Luk 9, 33). Dar jam bekalbant, "užėjo debesis ir apdengė juos" (Luk 9, 34); "šviesus debesis" (Mat 17, 5), taip kad "mokiniai nusigando" (Luk 9, 34) ir "puolė ant veido" (Mat 17, 6). "Iš debesies pasigirdo balsas: Šitas yra mano mylimasis Sūnus, jo klausykite" (Luk 9, 35). Mokiniai žvalgėsi aplinkui, tačiau "nieko daugiau nebematė kaip tik vieną Jėzų" (Mork 9, 7). "Jėzus priėjo, palietė juos ir tarė: Kelkitės ir nebijokite" (Mat 17, 7). Leidžiantis nuo kalno, "jis liepė jiems niekam nepasakoti, ką buvo matę, kol žmogaus Sūnus nebus prisikėlęs iš mirusiųjų" (Mork 9, 8). Ir "jie tylėjo" (Luk 9, 36).

Vakarų Bažnyčioje šis įvykis nėra radęs jokio ypatingo atgarsio nei teologijoje nei maldingume; net ir liturgija įrikiavo jį, kaip minėjome, į antrinio rango ir neprivalomų švenčių skaičių. Tai buvęs vienas iš tos rūšies Kristaus stebuklų, kurie, tiesa, apreiškia jo dieviškąją galybę, kurių prasmė tačiau lieka mums paslėpta, sakysime: ėjimas viršum vandens (plg. Mat 14, 24-26), piktųjų dvasių pasiuntimas į kiaulių kaimenę (plg. Mat 8, 30-32) arba be-

vaisio fygos medžio prakeikimas (plg. Mat 21, 19-20). Tokio pat pobūdžio buvęs ir Jėzaus persikeitimas Taboro kalne. Nesuvokiant jo prasmės, žinoma, nebuvo galima jo kiek giliau panagrinėti teologiškai arba pergyventi kaip maldingumo akstino. Tuo tarpu Rytų Bažnyčioje Taboro įvykis patraukė teologų ir asketų dėmesį iš pat pradžios.[3] Apreiškimo tiesa, kad "Dievas yra Šviesa" (1 Jon 1, 5), kuri "šviečia tamsybėje" (Jon 1, 5), darė gilaus įspūdžio Rytų mąstytojams, nes ši tiesa savaime derinosi su Platono idėjomis ir stoikų sėkliniais logais (logoi spermatikoi), kurie glūdį daiktuose, kurių tikroji karalija esanti betgi anapus daiktų. Rytams nebuvo sunku suprasti šv. Jono evangelijos pradžią, kad Dievas yra ne tik visko Kūrėjas, savo žodžiu pašaukęs pasaulį būti, bet sykiu ir "žmogaus šviesa", apšviečianti kiekvieną, "ateinantį į šį pasaulį" (Jon 1, 4-9). Sakysime, Athenagoras (125-190), norėdamas stabmeldžių valdovams Markui Aurelijui Antoninui ir Liucijui Aurelijui Commodui išaiškinti krikščioniškojo Dievo sąvoką, jį piešia kaip "neišreiškiamu būdu šviesos bei grožio apsuptą" (p. 27), kaip patį esantį "neprieinama šviesa bei atbaigtu grožiu".[4]

Bet štai Dievas kaip Šviesa atėjo į pasaulį Jėzaus Kristaus asmenyje, kuris yra ne kas kita, kaip dieviškasis Logos, nuo pat pradžios buvęs "pas Dievą" (Jon 1, 2), kaip "neregimojo Dievo paveikslas" (Kol 1, 15), atspindįs visą Dievo pilnybę (plg. Kol

1, 19) ir suderinąs visa su savimi, "kas yra žemėje ar danguje" (Kol 1, 20). Jis ir anksčiau buvo pasaulyje, nes "pasaulis per jį padarytas" (Jon 1, 10): "visa sutverta per jį ir jam" ir "visa juo laikosi" (Kol 1, 17). Tačiau "pasaulis jo nepažino" (Jon 1, 11), nes buvo paskendęs tamsybėje todėl, kad atitrūko nuo Dievo kaip Šviesos. Nūnai tačiau apsireiškė ši "tikroji šviesa" (Jon 1, 9) Jėzuje iš Nazareto ir gyvena "tarp mūsų" (Jon 1, 14). Rytietiškai Kristaus sampratai labai būdinga, kad, pavyzdžiui, šv. Justinas Kankinys (miręs apie 165 m.) Viešpaties pasirodymą Mozei degančiame krūme (plg. Iš 3, 1-5) aiškina kaip Kristaus apsireiškimą "ugnies pavidalu" (p. 78). "Anksčiau, — rašo šv. Justinas, — Kristus pasirodė ugnies pavidalu ir nekūniškai Mozei bei kitiems pranašams; dabar... pagal Tėvo valią ir į jį tikinčiųjų išganymui jis tapo žmogumi per Mergelę".[5] Visiška tapatybė tarp Logos, kuris nuo amžių buvo pas Dievą, ir Jėzaus, gimusio Betliejuje iš Marijos, yra Rytų Bažnyčios tėvams pagrindinė ir nepajudinama tiesa. Dievas kaip Šviesa vaikščioja žemėje Jėzaus asmenyje, apšviesdamas daiktus ir žmones; jis yra tas pat, kuris iš degančio krūmo Mozei tarė: "Esu, kurs esu" (Iš 3, 14) ir tuo būdu nurodė, kad ir iš moters Gimusis gyvens amžinai, kaip šiuos Viešpaties žodžius aiškina šv. Justinas. (t. p.) Jo prisikėlimas padarys jo šviesą negęstančią visiems laikams.

Tačiau Kristus yra ne tik Dievas ir tuo būdu

"tikroji Šviesa", bet kartu ir *žmogus*. Rytų Bažnyčia nuo pat pradžios smarkiai kovojo su doketų erezija, kurios pradmens jau skardenasi šv. Jono laiškuose: šv. Jonas suvedžiotojais vadina tuos, "kurie neišpažįsta, jog Jėzus Kristus yra atėjęs kūne" (2 Jon 7). Doketai mat laikė Kristaus kūną tik priedanga, tokia pat kaip angelų pasirodymai, o ne tikru kūnu kaip prigimties dalimi. Doketizmas pripažino Kristaus dievybę, bet neigė jo žmogybę. Bažnyčia tačiau gynė Kristaus žmogiškumą taip lygiai kaip ir jo dieviškumą, ir Chalkedono visuotinis susirinkimas (451 m.) paskelbė dogmą, jog *dvi* Kristaus prigimtys — neatsiskyrusios ir nesusimaišiusios — yra nešamos *vieno* dieviškojo asmens. Tuo būdu buvo apgintas Kristus ne tik kaip tikras Dievas, bet ir kaip tikras žmogus — su visu žemiškuoju turiniu, kuris į misticizmą linkusiems ano meto tikintiesiems atrodė nesąs Dievo vertas ir todėl negalįs būti Kristaus tikrovės dalis.

Jeigu tačiau Kristus yra tikras žmogus, tai jis yra toks pat, kaip ir mes. "Būdamas esme Dievas", jis prisiėmė "tarno pavidalą", pasidarė "panašus į žmones" ir "viršine išvaizda" buvo "rastas kaip žmogus" (Pil 2, 6-7). Tiek Kristaus pavidalas, tiek žemiškasis jo gyvenimo kelias nieku nesiskyrė nuo jo aplinkos: Jėzus iš Nazareto yra vaikas savos tautos, savo laiko, savos kultūros. Bet kaip tik šis žmogiškasis Kristaus pradas pridengia mūsų akims jį kaip "tikrąją šviesą". Dievas yra Šviesa — taip! Tačiau

tiek gamtoje, tiek istorijoje viešpatauja tamsa, pro kurią Dievo kaip Šviesos mes neregime. Sunki "daiktų žievė" (G. Skovoroda) pridengia mums Logos, spindintį gamtiniame būties pagrinde. Tarno išvaizda pridengia mums tą patį Logos, žėrintį istorijoje kaip "žmonių šviesa" (Jon 1, 4). Pasaulis nepriėmė Kristaus kaip Šviesos todėl, kad regėjo jame tik tarno pavidalą, gesinantį bet kokį spindėjimą. Platonas buvo teisus sakydamas, kad žemėje gyvename tarsi nugara į šviesą: mes regime tik jos atospindžių ant priešais mus esančios sienos, bet niekad neišvystame pačios šviesos. Šios visuotinės tamsybės akivaizdoje galime suprasti, kodėl šv. Jonas ir sako, kad "Dievo niekas niekados nėra matęs" (Jon 1, 18), nepaisant, kad jis yra Šviesa tiek būties apskritai, tiek kiekvieno žmogaus, ateinančio pasaulin.

O vis dėlto esama išganymo istorijoje akimirkų, kada dieviškoji galybė pralaužia mus gaubiančią tamsą ir pasirodo mums kaip Šviesa tikra šio žodžio prasme. Prie tokių akimirkų priklauso visų pirma Senojo Testamento teofanijos arba Dievo apsireiškimai: degantis, bet nesudegantis krūmas dykumose (plg. Iš 3, 2), ugnies stulpas Izraelio kelionėje iš Egipto (plg. Iš 13, 21-22), žaibai ant Sinajaus kalno, duodant dešimtį įsakymų (plg. Iš 19, 16-18), arba liepsna, sudarant sąjungą tarp Dievo ir Abraomo (plg. Pr 15, 17). Visur čia Dievas apsireiškia šviesos pavidalu: kaip liepsna, kaip žaibai, kaip ugnis.

Gamtos tamsybė esti pergalima, ir žėrintis dieviškasis būties pagrindas pasidaro *regimas*. Prie tokių pat akimirkų priklauso ir Jėzaus persikeitimas Taboro kalne. Ir čia viskas žėrėjo bei akino. Ir čia dieviškoji šviesa gąsdino žmones. Ir čia apaštalai krito veidu žemėn, išgirdę Dievo balsą iš "šviesaus debesies" (Mat 17, 6). Kaip kiekvienas Dievo apsireiškimas šviesos pavidalu, taip ir Jėzaus persikeitimas buvo lydimas apstulbimo ir net baimės. Paviršium tad žiūrint, Taboro kalno teofanija atrodo esanti labai panaši į Senojo Testamento Viešpaties pasirodymus tarp ugnies ir žaibų.

Vidine savo gelmės sąranga ji yra tačiau visiškai kitokia. Degantis krūmas dykumoje, dangumi slenkąs šviesos stulpas, žaibai Sinajaus kalne buvo *gamtinio* pobūdžio reiškiniai, neturį asmeninių žymių. Žmogus, tiesa, jautė ir žinojo, kad per šiuos reiškinius byloja Dievas. Vis dėlto šis jo bylojimas buvo pergyvenamas kaip gaivalinga ir baisinga jėga, įvilkta į gamtos siautėjimą, gręsiantį sunaikinimu bei mirtimi. Be abejo, ši jėga norėjo Izraeliui padėti, tačiau ji dar nesuėjo su Senosios Sandoros žmogumi į asmeninį sąlytį. Šviesa, iš kurios Dievas kalbėjo, nepergalėjo begalinio jo atstumo nuo žmogaus. Priešingai, siaubą keliantis šios šviesos pobūdis aną atstumą tik dar labiau pabrėžė. Mozė juk buvo tiesiog sulaikytas, kad perdaug nesiartintų prie degančio krūmo (plg. Iš 3, 5). Izraelio tauta buvo įspėta stovėti atstu nuo Sinajaus ir nelytėti jo uolų

(plg. Iš 19, 12-13). Senojo Testamento žmogui dar buvo neįmanoma paregėti Dievą, *asmeniškai* gyvenantį žmogiškojoje aplinkoje. Žmogus galėjo tik jausti Viešpaties artumą šviesos pavidalu, bet kaip tik todėl jis turėjo užmerkti akis ir kristi žemėn. Izraelitai prašyte prašė Mozę, kad jis, o ne Dievas, su jais kalbėtųsi: kitaip jie mirsią iš baimės (plg. Iš 20, 19). Jie net bėgo nuo Sinajaus ir stovėjo toli nuo jo (plg. Iš 20, 18). Neperžengiamas nuotolis tarp Dievo ir žmogaus buvo Senajame Įstatyme griežtai išlaikytas — net mirties bausmės kaina tiek žmogui, tiek gyvuliui (plg. Iš 19, 13).

Tuo tarpu Taboro kalne šis atstumas nyksta. Tiesa, ir čia Dievas dar byloja į žmones iš šviesaus debesies. Tačiau šiuos Viešpaties žodžius galėtume jau pavadinti atsisveikinimu su visais ankstesniais baimę bei siaubą žadinusiais reiškiniais. Taboro kalne kalbąs Dievas nebeduoda žmonėms jokių naujų įsakymų. Jis tik nurodo į Kristų kaip į mylimiausią savo Sūnų, kurio dabar reikės klausyti. *Nuo dabar Kristus bus aukščiausias ir vienintelis Įstatymdavys.* Patvirtindamas šį dangiškojo Tėvo nurodymą, Jėzus priėjo prie išsigandusių ir sukniubusių apaštalų, palytėjo juos savo rankomis, liepė jiems keltis ir nebebijoti (plg. Mat 17, 7). Gamtinis ir neasmeninis Dievo apsireiškimų būdas baigėsi. Jo vietą užėmė Kristaus asmuo, kuris nuo žmogaus ne tik nesislepia, bet tiesiog jo jieško, su juo gyvena, dalindamasis jo likimu, jo kančia bei mirtimi.

Todėl Taboro šviesa yra visai kas kita negu Sinajaus liepsnos ir žaibai. Apaštalai nebėga nuo Taboro, kaip Izraelitai nuo Sinajaus. Priešingai, jiems čia "gera būti" (Luk 9, 33); jie nori čia net įsikurti ir pasilikti, pastatydami palapinių tiems, kurie kalbasi dieviškoje šviesoje. *Dievo apsireiškimas Kristuje virsta žavinčia ir be galo patrauklia jėga.* Kristus, tiesa, spindi kaip saulė; jis yra visiškai kitoks, negu apaštalai buvo įpratę jį regėti kasdienoje. Dievo transcendencija arba jo absoliutinis kitoniškumas neišnyksta. Bet jis nebekelia baimės, nes sklinda iš mylinčios Kristaus būtybės. Atvirkščiai, žėrintis Jėzaus veidas ir balti kaip sniegas jo drabužiai teikia begalinio džiaugsmo: jie traukia ir prirīša. Vieta, kur spindintis Kristus kalbasi su Senosios Sandoros atstovais, nebėra tokia, kad reiktų apaštalams mesti apavus nuo kojų, kaip Mozei artinantis prie degančio krūmo (plg. Iš 3, 5). Taboro kalnas yra taip lygiai "šventa žemė" (Iš 3, 5), kaip ir kiekviena kita vieta, kurioje Dievas apsireiškia. Tačiau žmogaus santykis su šia vieta esmingai kinta: *Taboro kalne žmogus atsitiesia.* Apaštalų puolimas ant veido, išgirdus Dievo balsą iš debesies, buvo paskutinis Senosios Sandoros žmogaus elgesys Viešpaties akivaizdoje: nuo dabar žmogus nebekris prieš Dievą veidu ant žemės, nes Kristui ir Kristuje jis nebėra vergas, o Dievo draugas ir jo vaikas (plg. Jon 15, 14-15). Pats "Viešpats ir Mokytojas" pasilenks prie žmogaus, kad nuplautų jo kojas (plg. Jon 13, 14).

Tiesa, ir Naujosios Sandoros metu žmogus lenksis prieš Viešpatį, tačiau nebe iš baimės, bet iš sielvarto bei gailesčio, kad nusidėjo savo dieviškajam Draugui ir Tėvui.[6]

Taboro įvykis turi tad, kaip matome, išganymo istorijoje nepaprastos reikšmės: jis užbaigia senąjį žmogaus santykį su Dievu, atremtą į baimę, ir pradeda naują santykį, kurio esmę sudaro meilė. Šio naujo santykio metu Dievas apsireiškia ne kaip gaivalinga — gąsdinanti bei naikinanti — jėga, o kaip mylintis bei globojantis Asmuo. Naujo apsireiškimo erdvė yra nebe gamtiniai daiktai — krūmas, dūmai, žaibai, liepsna — bet žmogiškoji Kristaus prigimtis. *Jėzus iš Nazareto yra dabar vienintelė tikroji teofanija.* Šviesa, kuri anksčiau skelbė ir lydėjo Viešpaties artėjimą, dabar telkiasi Kristaus žmogybėje, ją perkeičia, perskverbia ir paverčia Dievo regimybe. Todėl persikeitimas Taboro kalne nėra Kristaus gyvenime koks smulkus, atsitiktinis įvykis, bet tai slenkstis, kuris skiria išganymo istoriją į dvi dali. Savo žodžiais "kelkitės ir nebijokite" (Mat 17, 7) Kristus pradeda naują religijos tarpsnį, kuriame žmogaus bendravimas su Dievu virsta sekimu, draugavimusi, ištikimybe ir meile ligi mirties aukos.

Kristus kaip tik stovi pačiame šios didžios takoskyros viduryje; dar daugiau: jis neša savimi šį naują žmogaus santykį su Dievu ir jį vykdo. Todėl persikeitimas Taboro kalne kaip šio naujo santykio pradžia atskleidžia mums ir patį Kristų. Taboro švie-

soje Kristus darosi mums tarsi perregimas. "Jo šviesa apšviečia mus", sako bizantininė Persikeitimo šventės liturgija[7] (Didieji Mišparai, litė), ir visi svarbiausieji jo gyvenimo tarpsniai bei jo būties esminiai pradai darosi mums ne tik dvasiškai suvokiami, bet tiesiog pojustiškai regimi: dievybė ir žmogybė, būsimoji garbė ir artima kančia, amžinasis buvimas Šv. Trejybėje ir pasiuntinybė žmonijos istorijoje, transcendentinis Dievo kaip būties pagrindo atstumas ir pilnas meilės to paties Dievo kaip Išganytojo artumas. "Amžiais pridengta paslaptis atsiskleidė tavo persikeitimo akimirką Petrui, Jonui ir Jokūbui", gieda Rytų Bažnyčia Didžiųjų Mišparų metu (3 sticheron). Rytų Bažnyčia gerai suprato šio atsiskleidimo reikšmę ir todėl pasirinko Taboro įvykį išeities tašku savai kristologijai. Šia prasme V. Losskis ir sako, kad Persikeitimo šventė gali būti raktas suprasti Kristui, kaip jį pergyvena Rytų Bažnyčia. Minėdama Taboro kalno įvykį, ši šventė virsta vaizdine Rytų Bažnyčios kristologija ir tuo būdu mus įgalina šią kristologiją kiek giliau pasklaidyti ir jos prasmenis suvokti. Bizantininės liturgijos atžvilgiu tai yra ypač prasminga, nes ši liturgija yra nepaprastai gausi tiek mintimis, tiek vaizdais. Joje slypi tiek teologija, tiek mistika, tiek istorija. Ji yra *teurginis kūrinys,* kaip liturgiją vadina V. Solovjovas; vadinasi, toks veikalas, kuriame dieviškoji malonė jungiasi su žmogiškuoju kūrybiškumu, paversdama kultą tikrąja tikėjimo regimybe.

2. *Kristus Šv. Trejybėje*

Vakarų Bažnyčios mąstyme bei pergyvenime Šv. Trejybei tenka daugiau ar mažiau atitrauktinio prado vieta: nei viešajame kulte, nei privatiniame maldingume ji nevaidina kokio nors ypatingesnio vaidmens, nepaisant, kad visos mūsų maldos prasideda ir baigiasi trijų dieviškųjų asmenų pagarbinimu, kuris tačiau yra daugiau dogmatinio, o ne gyvenimiško pobūdžio. Kaip gyvenimiškąjį pradą mes, Vakarų krikščionys, vargu ar Šv. Trejybę jaučiame. Mums Šv. Trejybė visad atrodo daugiau kaip trys skirtingi *asmens,* mažiau betgi kaip vieninga šių asmenų *bendruomenė.* Tuo tarpu Rytų Bažnyčiai Šv. Trejybė yra, kaip L. Uspenskis sako, "viso bendruomeninio krikščioniškojo gyvenimo pagrindas"; tai "prototipas meilės, kuri ligi pat šių dienų gaivina bet kokią krikščioniškąją bendruomenę — ar tai būtų vienuolynas, ar parapija, ar kuris kitas sambūris".[8] Rytuose yra pabrėžiami ne tiek atskiri dieviškieji asmens — Tėvas, Sūnus, Šv. Dvasia, — kiek šių asmenų meilės sąjunga tarp savęs, turinti atsispindėti ir krikščionių santykiuose. Bendruomeninis arba *soborninis*[9] religijos pergyvenimas apskritai, taip labai būdingas Rytų Bažnyčiai, išeina aikštėn ir Šv. Trejybės sampratoje.

Todėl Šv. Trejybė Rytų krikščionims yra daugiau negu tik žmogaus protui nesuvokiama paslaptis. Ji yra kartu ir *šaltinis,* iš kurio plaukia religinis

įkvėpimas melstis bei kurti. Juk argi nebūdinga, kad jokia kita krikščioniškoji konfesija neturi tiek himnų Šv. Trejybės garbei kaip Rytų Bažnyčia savo liturgijoje. Ypač Smirnos vyskupo Metrofano (9 šimt.) himnai mėgina aplenkti žmogaus kelią į Dievą per kūrinius ir vaizduoti Šv. Trejybę taip, kaip ji yra neprieinamoje savo šviesoje nuo amžių — pati viena su tuščia nebūties karalija. Tai "trisaulė Prodievybė", kurios spinduliai įsikūnija kūrinijoje (p. 28); tai "neišsakomo grožio šventovė", kurioje prabyla trikartis cherubinų 'šventas, šventas, šventas' (p. 33). Visa gamta "gieda himnų" šiai "vieninteliei, trisaulei Prodievybei" ir prašo ją "išvaduoti iš klaidų, pavojų, vargo ir pikto".[10] Grynai filosofinių Šv. Trejybės aiškinimų, kaip Vakaruose šv. Augustino arba šv. Tomo Akviniečio, Rytų Bažnyčia nežino. V. Solovjovo (1853-1900) mėginimas išvedžioti Šv. Trejybę iš būties sąvokos[11] arba S. Bulgakovo bandymas triasmeninę Dievo vienybę kildinti iš asmens sąvokos[12] nėra radę stačiatikių Bažnyčios pritarimo, pasilikdami grynai jų pačių nuomonėmis. Užtat tuo daugiau vietos Šv. Trejybei skiria Rytų Bažnyčia savoje poezijoje. Tai, ką Vakarų krikščionis nori pasiekti savu protu, Rytų krikščionis prie to paties tikslo bando prieiti kūrybinio įsijautimo keliu. Todėl Šv. Trejybės tiesa, nors ir atrodo esanti nepaprastai atitraukta nuo gyvenimiškos tikrovės, Rytų pergyvenime įgyja nuostabaus ryškumo ir virsta labai artima mūsų širdžiai, nepaisant, kad bizanti-

ninė liturgija nuolatos ją vadina nesuvokiama, neišsakoma, neprieinama, antesybine ir tt. Poetiniame pergyvenime Šv. Trejybė apsireiškia kaip "neatsispiriama grožybė", taip stipriai žmogų sužavinti, kad jis drįsta prašyti trejybinį Dievą leisti jam "paregėti jo kilnumą" ir "himnais apgiedoti jo didybę".[13]

Kristus yra viena iš šių "trijų Dievybės Šviesų", viena iš šių "trijų Dievybės Saulių", kuri be pradžios pateka "iš bepradės Šviesos".[14] Jis yra taip lygiai dieviškas, taip lygiai amžinas, taip lygiai galingas kaip ir abi kitos dieviškosios Saulės — Tėvas ir Šv. Dvasia. Rytų Bažnyčios įsitikinimu tik ryšium su Šv. Trejybe atsiskleidžia giliausioji Kristaus būtis, nes toji šviesa, kuria nešinas jis atėjo į pasaulį ir kuri taip įspūdingai sužibo Taboro kalne, yra ne kas kita kaip pirmapradė Šv. Trejybės šviesa. Esminis Kristaus įsišaknijimas Šv. Trejybėje yra pirmas dalykas, kurį mums apreiškia Kristaus persikeitimas. Balsas iš šviesaus debesies, "šitas yra mano mylimasis Sūnus" (Mat 17, 5), yra bizantininės liturgijos suprantamas kaip nepaneigiamas nurodymas į Kristaus vietą Šv. Trejybėje. Persikeitimo šventės Didieji Mišparai vadina Kristų "Tėvo esmės atospindžiu" (litė) ir tapatina Tėvo bei Šv. Dvasios šviesą su Sūnaus šviesa (plg. Matutinum, 9 odė). Kristaus garbė, kuria jis buvo apsuptas Taboro kalne, taip pat yra ne kas kita, kaip "Tėvo garbės žėrėjimas" (Matutinum, katisma po 2 stichologios); tai garbė, "ku-

rią vienatinis Sūnus gauna iš Tėvo" (Didieji Mišparai, litė).

Šis Kristaus sąryšis su Šv. Trejybe, apreikštas Taboro kalne, yra Rytų Bažnyčios ypatingai branginamas, nes "Tėvo balsas patvirtino įsikūnijimo paslaptį" (Didieji Mišparai, paskutinis troparion). Jis atskleidė tapatybę tarp amžinojo Logos ir istorinio Jėzaus iš Nazareto. Po įvykio Taboro kalne ši tapatybė virto nepajudinama tiesa. Tai buvo pats stipriausias liudijimas, duotas žmonėms paties Dievo, todėl neabejotinas ir neišgriaunamas. Šv. Dvasios nužengimas ant Jėzaus jo Krikšto metą ir balsas iš dangaus, paskelbęs dieviškąją Jėzaus sūnystę (plg. Mat 3, 16-17; Mork 1, 10-11; Luk 3, 22), buvo taip pat paties dangaus liudijimas. Tačiau jis dar nebuvo sujungtas su Kristaus dieviškumo apsireiškimu perkeistuoju pavidalu, todėl galėjo būti suprastas tiktai kaip Kristaus pasiuntinybės *ženklas:* Jėzus iš Nazareto esąs Viešpaties pašauktas būti mesiju; tačiau kad jis yra ir Dievas, ženklo Jordano pakrantėse dar nepakako. Tuo tarpu Taboro kalne prabyla ne tik balsas iš dangaus, bet ir pats Jėzus žėri dieviškąja šviesa. Ir visa tai žmonės patiria savais pojūčiais. Tai reiškia, kad Kristus yra mylimasis Tėvo Sūnus ne tik pasiuntinybės, bet ir pačios esmės prasme. Juk Sūnus turi tą pačią prigimtį kaip ir Tėvas ir dalinasi todėl su Tėvu ir šiojo galia (plg. Laudes, 1 sticheron 150 psalmei). Prasmingai tad pastebi S. Bulgakovas, kad vardas J e z u s kaip

antrojo Šv. Trejybės asmens pavadinimas kartu išreiškia ir visą dievybę, nes tai Žodžio (Logos) vardas; šis Žodis betgi yra Tėvo žodis, todėl neša savyje dieviškumą kaip tokį. Vardas Jėzus yra iš vienos pusės tikrinis vardas, iš kitos vardas paties Dievo, panašus į Jehovos vardą.[15] Štai kodėl jis ir turi tokios didžios galios, kad šiam vardui nusilenkia visa "danguje, žemėje ir po žeme" (Pil 2, 10).

Kristaus dievybė yra tad pirmasis dalykas, į kurį nurodo Taboro kalno įvykis, ir bizantininė Persikeitimo liturgija apgieda šį nurodymą nenuilstamai. Šios šventės Matutinum tiesia gražią lygiagretę tarp to, ką Mozė pergyveno Sinajaus kalne, ir to, ką tas pat Mozė dabar patyrė Taboro kalne. Abiem atvejais jam apsireiškė dieviškasis Logos: Sinajuje kaip Įstatymdavys, Tabore kaip Išganytojas (plg. 4 odė). Šviesa, kurios Kristus buvo apsuptas, atėjo jam ne iš viršaus: tai buvo pačios jo prigimties žėrėjimas. Kristus švietė savo vidumi. "Iš tavo kūno sklido žaibai tavo dievybės", gieda Rytų Bažnyčia (4 odė, 2 kanono hirmos). "Saulė užtemo nuo tavo dievybės spindulių, regėdama tave persikeitusį Taboro kalne, o Jėzau" (t. p.). Mozė regėjo Kristaus kūną, "visą spindintį dievybe" (t. p.). Šiais vaizdais bizantininė liturgija reiškia gilią dogmatinę mintį, kad *dieviškumas yra vidinis Kristaus pradas*. Rytų Bažnyčios įsitikinimu Kristus visados yra buvęs, kaip minėta, būties šviesa, nes jis yra juk šios būties pirmavaizdis, pagal kurį ir kuriam visa sukurta. Nuosekliai

tad persikeitimo būsena Taboro kalne buvo nauja Kristui kaip žmogui, bet ne Kristui kaip Dievui. Kristus kaip dieviškasis Logos visados gyvena neapsakomoje Šv. Trejybės šviesoje. Aštrus ginčas, kilęs 14 šimtmetyje tarp Barlaamo (mir. 1350) ir Palamo (1296-1359), kaip tik ir sukosi apie Taboro šviesos prigimtį. Šį ginčą Bizantijos Bažnyčios susirinkimai Konstantinopolyje (1341 ir 1351) išsprendė ta prasme, kad, Palamu sekdami, patarė skirti Dievuje esmę (ousia) nuo jėgos (energeia). Abi jos esančios nesukurtos, todėl abi dieviškos. Tačiau dieviškoji esmė yra neperteikiama ir neišreiškiama, tuo tarpu dieviškoji jėga gali būti apreikšta ir perteikta; ji gali būti pergyvenama net pojustiškai.[16] Taboro šviesa kaip tik ir buvo viena iš dieviškosios jėgos apsireiškimų. Kristuje kaip Dievuje ji gyveno visą laiką. Tačiau Taboro kalne ji pasidarė regima mūsų akims. Ji buvo mums perteikta kaip Jėzaus dieviškumo ženklas. Ji bylojo mums apie Kristų kaip amžinąjį Logos, kuris yra Šviesa pačia savo esme. Taboro šviesa tad yra Jėzaus dieviškumo regimybė arba "pirmapradės jo grožybės atidengimas" ir tai "ne simboliškai", bet *realiai,* kaip sako liturgija (Matutinum, 5 odė).

Jėzaus dievybė liturgijos yra keliama aikštėn ypač *garbės* atžvilgiu. Daugelyje vietų ir puikių puikiausiais vaizdais mėgina Persikeitimo himnai šią Kristaus garbę padaryti mums suvokiamą bei pajaučiamą. Kristus "pila savo spindesį ant žmonių silp-

nybės ir krisdina šviesą ant mūsų sielos" (Mažieji Mišparai, 2 sticheron); jis žėri "garbės didybėje" ir tuo būdu rodo, kad ir žmonės yra verti "dieviškos garbės" (Didieji Mišparai, 2 sticheron); apaštalai regi "jame pačiame pirmapradės grožybės garbę" (Didieji Mišparai, litė); Taboro kalno įvykis yra "dieviškosios Kristaus būsenos garbė" (t. p.), todėl "Taboras yra labiau išaukštintas, negu kuris kitas žemės kampelis, nes jis regėjo Dievo prigimtį, šviečiančią garbe" (Matutinum, 6 odė). Rytų Bažnyčia kreipiasi į tikinčiuosius Persikeitimo liturgijoje ir kviečia juos: "Eikime su Petru ir Zebedejaus sūnumis, kopkime į Taboro kalną, kad kartu su jais regėtume mūsų Viešpaties garbę" (t. p.).

Su garbe siejasi ir Kristaus *galybė*. Ir šį atžvilgį bizantininė Persikeitimo liturgija yra Taboro kalne pastebėjusi ir gražiais vaizdais išreiškusi. Pirm negu Kristus buvo pakeltas ant kryžiaus, jis užžengė su apaštalais į Taboro kalną ir ten parodė jiems "savo galybės spindulius": tai jis padarė iš meilės žmonėms, sykiu tačiau ir dėl "savo neaprėžtos valdžios" (Didieji Mišparai, 3 sticheron). Didžiųjų Mišparų procesijos metu Rytų Bažnyčia apgieda apaštalams "parodytą Kristaus galią", vadindama jį "gyvųjų ir mirusiųjų Viešpačiu" (litė; plg. ir Laudes, 1 sticheron). Rytietiškasis Kristaus kaip visatos Valdovo (pantokrator) pergyvenimas, apie kurį kalbėsime kiek vėliau, aiškiai išeina aikštėn Persikeitimo šventės liturgijoje. Ir tikrai, sako Athos kalne miręs

(1938) rusų vienuolis Siluanas (S. Antonov), "jeigu Dievas apsireiškia kaip šviesos pilnybė, tai nėra jokios abejonės, kad jis yra ir Valdovas, ir visatos Kūrėjas, ir Karalius".[17] Juk visa Jėzaus persikeitimo aplinka liudija jo valdoviškumą: jis pasirodo šviesos apsuptas, lydimas Senojo Testamento pranašų, pristatomas žmonėms paties dangiškojo Tėvo kaip Įstatymdavys, kurio reikia klausyti. Taboro kalno įvykis apreiškia mums Kristų kaip Dievą, spindintį garbe bei galybe.

3. *Kristus žmonijoje*

Tačiau Kristus yra ne tik tikras Dievas bei Šviesa iš Šviesos, bet kartu ir tikras žmogus. Įsikūnijimo akimirką jis nužengė nuo savo dieviškojo sosto ir įsijungė į žemiškąją istoriją. Kristaus būtis laikosi ne tik nesuvokiamose Šv. Trejybės gelmėse, bet ir istoriniame žmonijos likime, o per žmoniją sykiu ir viso pasaulio likime. Ši antroji arba žmogiškoji Kristaus būties pusė taip pat atsiskleidė Taboro kalne. Evangelijų pastaba, kad Kristus su Moze ir Eliju kalbėjosi "apie mirtį, kurią jis turėjo iškentėti Jeruzalėje" (Luk 9, 31), rodo, kad persikeitimas buvo ne tik dieviškumo liudijimas, bet sykiu ir žmogiškojo Kristaus likimo nurodymas. Kristus atėjo į pasaulį atpirkti žmonijos ne dieviškąja savo galybe, bet savo gyvybės auka ant kryžiaus. Todėl kai Petras pasiūlė pastatyti Taboro kalne tris palapines,

vadinasi, įtvirtinti aną įvykį, paverčiant jį pastovia būsena, evangelijos pastebi, kad tą akimirką "jis nežinojo, ką kalbąs" (Luk 9, 33), nes šis pasiūlymas kaip tik ir buvo žmogiškosios silpnybės noras pasilikti dieviškosios galybės žėrėjime, išsijungiant iš visuotinių istorijos sutemų, kurias Kristus atėjo pergalėti ne nuo jų traukdamasis, o jas prisiimdamas ir iškęsdamas.

Jau ir anksčiau, kai Jėzus buvo kalbėjęs savo mokiniams, kad jam reikia eiti į Jeruzalę, ten daug kentėti ir būti nužudytam, Petras "pradėjo jį barti, sakydamas: Nieku būdu, Viešpatie, tai Tau neatsitiks" (Mat 16, 22). Tačiau Kristus davė Petrui labai aiškų atsakymą: "Eik nuo manęs, šėtone; tu man papiktinimas, nes mėgsti ne tai, kas Dievo, bet kas žmonių" (Mat 16, 23). Petro žodžiuose byloja žmogiškosios prigimties lūkestis paregėti pasaulio išgelbėjimą neistoriniu būdu, grynai dieviškajai galybei veikiant; galybei, kuri pasilieka anapus žemiškojo likimo ir kurios mostu viskas pakinta be kančios bei mirties. Tačiau Kristus atmeta šituos lūkesčius, nes *Taboras be Kalvarijos yra klaidi svajonė.* Taboras yra dievybės apsireiškimas, tačiau viena dievybė nesudaro pilnutinio Kristaus, todėl ir vienas Taboras nesudaro pilnutinio išganymo. Kelias į Taborą kaip į *pastovią* žmogaus būseną eina tik per Kalvariją. Pasistatyti palapinę Taboro kalne, nusigręžiant nuo Kalvarijos įvykių, reiškia nusilenkti svajonei ir tuo būdu paneigti pačią išganymo tikrovę. Štai kodėl

Kristus taip smarkiai subarė Petrą, mėginusį jį atkalbėti nuo kančios, ir štai kodėl Paryžiaus kardinolas E. Suhard savo metu kalbėjo apie "Taboro gundymą", kuris grąsė ne tik Petrui, bet grąso ir visiems krikščionims, jeigu šie bando pasilikti Krikšto malonės žėrėjime, pamiršdami aplinkui esantį tamsų pasaulį.[18] Nes atskirti Taborą nuo Kalvarijos reiškia išjungti tiek Kristų, tiek Bažnyčią iš istorijos ir tuo būdu paneigti Įsikūnijimo tikrovę. Dieviškosios Kristaus galybės žėrėjimas niekados negali mūsų apakinti, kad jo šviesoje nepastebėtume ar net neigtume jo pasiuntinybę žemės istorijoje. Kristaus ryšys su žmonija yra toks pat tikras, kaip ir jo ryšys su Šv. Trejybe.

Trim atžvilgiais bizantininė Persikeitimo šventės liturgija vaizduoja mums Kristaus ryšį su žmonija, būtent: Taboro įvykis yra prisikėlimo atošvaita, žmogaus sudievinimo pradžia ir pasaulio perkeitimo šauklys.

Rytų Bažnyčia Jėzaus persikeitimą vadina "prisikėlimo atspindžiu" ir net "prisikėlimo paveikslu" (Didieji Mišparai, 3 ir 4 sticheron). Tai labai prasmingas pavadinimas, kuris reiškia, kad persikeitusi Kristaus išvaizda Taboro kalne yra ne kas kita, kaip ta pati išvaizda, kurią jis gaus prisikėlęs: saule žibąs Kristaus veidas yra perskverbtas dieviškosios galybės, glūdinčios pačioje Logos prigimtyje. Tai apsireiškimas dieviškosios nesukurtos jėgos. Jeigu tačiau šis dieviškosios jėgos apsireiškimas Tabore yra

Kristaus prisikėlimo paveikslas, tai prisikėlimas yra ne kas kita, kaip tos pačios dieviškosios jėgos prasiveržimas. Tuo būdu Jėzaus prisikėlimas iš mirusiųjų yra esmingai jungiamas su jo dievybe: Jėzus turėjo prisikelti, nes jo dieviškumas perskverbė jo žmogiškumą jau žemės gyvenime, taip kad šio gyvenimo dėsniai virto bejėgiais ir buvo palenkti dieviškajam gyvenimui. Mirties dėsnis, valdąs visus žmones, Kristuje veikė ne gamtiniu savo būtinumu, kaip kiekviename kitame žmoguje, bet tuo, kad Logos nusižeminimas *leido* jam veikti, kad Logos jį prisiėmė kaip savą likimą. Persikeitimo šviesoje Kristaus mirtis pasirodo esąs absoliučiai laisvas veiksmas; *ji yra auka žmonijos išganymui.* Todėl Rytų Bažnyčia ir gieda Persikeitimo šventės Matutinum, sakydama, kad mokiniai regėjo dieviškąją Kristaus garbę Taboro kalne ir suprato, jog jo kančia Golgotoje yra laisvas žygis (plg. 6 odę). Dieviškosios šviesos persunktas Kristus juk negalėjo mirti. O jeigu jis vis dėlto mirė, tai tik todėl, kad leido mirčiai veikti, kad suteikė jai tarsi malonės, atskleisdamas savo žmogiškąją prigimtį jos ardymui.

Šiuo atžvilgiu yra būdinga, kad bizantininė liturgija Jėzaus persikeitimą laiko atsakymu į Mozės ir Elijo kalbą "apie mirtį, kurią jis turėjo iškentėti Jeruzalėje" (Luk 9, 30). Šios mirties reikalą gynė, tiesa, ir pats Jėzus, atstumdamas Petrą ir vadindamas jį net šėtonu, kai šis mėgino Išganytoją įtikinti, esą jam nereikia eiti Jeruzalėn ir būti nužudytam

(plg. Mat 16, 21). Jėzaus pasiuntinybė žemėje turėjo baigtis mirtimi. Iš kitos tačiau pusės mokiniai turėjo suprasti, kad Jėzaus mirtis nėra *prigimtas* jo žemiškojo kelio galas. Todėl jis leido jiems paregėti savo persikeitimą, kurio metu žmogiškoji jo prigimtis kaip tik ir sužibo dieviška šviesa. Tuo Jėzus tiek savo mokiniam, tiek visai žmonijai apreiškė, kad jo mirtis nėra prigimta jo žmogybės išvada, nes ši žmogybė jau gyvenimo eigoje buvo dievybės persunkta, bet laisvas jo meilės ryžtas žmonijai atpirkti (plg. Didieji Mišparai, litė). Persikeitimas Taboro kalne yra Rytų Bažnyčiai neišgriaunamas įrodymas, kad mirtis Kalvarijos kalne yra visiškai laisva Kristaus auka žmogaus labui.

Betgi žmogiškoji Kristaus prigimtis yra neatskiriamai sujungta su dieviškąja jo prigimtimi. Žmogiškumo prisiėmimas įsikūnijimo akimirką buvo ne koks praeinantis Logos įsivilkimas į žmogybę tarsi drabužį, bet Kūrėjo susijungimas su savo paties kūriniu pastoviam buvimui. Kristus kaip žmogus niekados neturėjo nustoti buvęs žmogumi ir grįžti į grynai trejybinę savo būseną kaip Tėvo Žodis. Nuosekliai tad ir mirtis galėjo būti Kristui tik praeinantis dalykas, o ne pastovi būsena. Juk mirtis suardo žmogiškąją prigimtį, perskirdama šią į kūninį ir dvasinį pradą. Tiesa, dvasinis pradas gyvena ir po mirties, tačiau nebe pilnutiniu pavidalu. Kadangi žmogus kaip toks nėra gryna dvasia, todėl ir jo pomirtinis gyvenimas be kūninio prado yra nepilnai

žmogiškas. Štai kodėl Krikščionybė, skelbdama pomirtinį gyvenimą *kaip atbaigtą buvimą*, skelbia kartu ir kūno prisikėlimą bei jo susijungimą su siela, nes tik tokiu būdu žmogus vėl atgauna savą prigimtį, kokia ji buvo Viešpaties iš pat pradžios sukurta. Kristus, tapęs žmogumi, prisiėmė žmogiškąją prigimtį visa jos pilnatve. Todėl jis negalėjo leisti, kad mirtis suardytų šios prigimties kūninį pradą ir kad todėl Logos neštų tik žmogiškąją sielą be žmogiškojo kūno. Mirtis Kristaus buvime galėjo būti tik aukos veiksmas. Jis atliko šį veiksmą ant kryžiaus, patiekė dangiškajam savo Tėvui auką už žmones, įvykdė tuo savo pasiuntinybę žemėje — ir prisikėlė, kad grįžtų atgal pas Tėvą nešinas pilnutine savo būtimi. Prisikėlimas yra būtina išvada iš dviejų Kristaus prigimčių vienybės tame pačiame dieviškojo Logos asmenyje.

Todėl yra suprantama, kodėl Kristus uždraudė apaštalams pasakoti žmonėms apie persikeitimą, kol jisai "nebus prisikėlęs iš mirusiųjų" (Mork 9, 8). Nes tik po prisikėlimo tiek apaštalai, tiek visi kiti galėjo suprasti, kad persikeitimas nebuvo Kristui koks nors atsitiktinis įvykis, atėjęs jam iš viršaus, bet jo dieviškosios prigimties prasiveržimas — lygiai toks pat, kaip ir prisikėlimas. Taboro kalne šis prasiveržimas buvo tik laikinis švystelėjimas apaštalų akims, po prisikėlimo tačiau jis turėjo virsti pastovia Kristaus būsena. Uždrausdamas savo mokiniams pasakoti, ką jie buvo matę Taboro kalne,

pats Kristus nurodė į esminį persikeitimo ryšį su prisikėlimu kaip galutiniu dieviškumo įtvirtinimu žmogiškajame prade. Kad apaštalai šią Kristaus mintį suprato, rodo jų kalbėjimasis "tarp savęs" apie tai, ką reiškia žodžiai "kada bus prisikėlęs iš mirusiųjų" (Mork 9, 9). Mokiniai jautė, kad Taboro kalno šviesa yra kažkas daugiau negu tik paprastas dieviškumo švystelėjimas ir kad ji nurodo į tai, kas su Kristumi dar turi atsitikti. Todėl jie kalbėjosi apie prisikėlimą, nors ir nežinojo, kaip tai galėtų įvykti. Kiekvienu tačiau atveju Jėzaus persikeitimas Taboro kalne yra įvadas į prisikėlimą, ir Jėzaus prisikėlimas Velykų rytą yra persikeitimo pilnutinis įvykdymas.

Su dieviškuoju Logos sujungta žmogiškoji prigimtis Kristuje betgi yra visiškai tokia pat, kokią turime mes visi. Jėzus iš Nazareto yra tikras žmogus — su kūnu ir siela, su visu savo tautos turiniu. Kaip žmogus jis nieku nesiskiria nuo kitų. Tačiau šią žmogiškąją bendrą prigimtį Kristus turi *ne sau vienam.* Posakis tamsokas, bet teisingas. Kristus yra žmogus, tačiau ne asmens, o tik prigimties prasme. Kristus nėra žmogiškasis *asmuo,* kaip kiekvienas iš mūsų: Jonas, Petras, Povilas, Antanas. Tai didžiulė tikėjimo paslaptis, kurios gelmių mūsų protas negali perskverbti, kuri tačiau yra viena iš pagrindinių Krikščionybės dogmų. Kristus prisiėmė žmogiškąją prigimtį, nevirsdamas žmogiškuoju asmeniu. Kaip asmuo Kristus yra tik dieviškas: tai dieviška-

sis Logos — antrasis Šv. Trejybės Asmuo. Tai jis neša žmogiškąją prigimtį ir jungia ją su dieviškąja prigimtimi. Kristus yra *vienas* asmuo (dieviškasis), turįs dvi prigimtis (dieviškąją ir žmogiškąją). Bet kaip tik todėl, kad Kristus nėra žmogiškasis asmuo, jis turi žmogiškąją prigimtį ne sau vienam. Mes kaip žmonės asmens prasme paverčiame žmogiškąją prigimtį mūsų asmenine nuosavybe: mūsų asmuo padaro žmogiškąją prigimtį priklausančią tik mums, atskirtą nuo kitų, pasiliekančią tik savyje. Todėl mūsų asmens veiksmai, susitelkę aplinkui mūsąjį Aš, paliečia tik mūsų prigimtį, neišplisdami visame šios prigimties žmogiškumo plote. Mes gyvename ir veikiame savyje ir sau.

Visai kitaip yra su Kristumi. Nebūdamas žmogiškasis asmuo, Kristus neatskiria savo žmogiškosios prigimties nuo tos pačios prigimties, nešamos kitų žmonių. Žmogiškoji prigimtis Kristuje nėra įasmeninta žmogiškuoju asmeniu. Ji yra įasmeninta dieviškuoju Logos asmeniu. Tačiau Logos kaip Dievas yra toks visuotinis, kad jokio atskyrimo čia būti negali. Dieviškasis Logos asmuo, nešdamas žmogiškąją prigimtį, nepadaro jos išskirtine savo nuosavybe, kuri tik jam vienam priklausytų, tik jo vieno būtų, tik jam vienam tarnautų. Prisiimdamas žmogiškąją prigimtį ir įasmenindamas ją ne žmogiškuoju, bet tiktai dieviškuoju asmeniu, Kristus tapo ne šiuo ar kitu asmeniniu žmogumi, bet jis tapo *visuotiniu* žmogumi, universaliniu žmogumi, tokiu

plačiu, kaip plati yra pati žmogiškoji prigimtis. Tai reikia ypač pabrėžti, norint suprasti Kristaus ryšį su žmonija. Šis ryšys yra ne tik juridinis, ne tik moralinis, bet ir *ontologinis*. Tai tos pačios visuotinės prigimties ryšys. Visuotinis ir pilnutinis žmogiškumas, kurį mūsų asmuo suindividualina ir todėl aprėžia, gyvena Kristuje nesuindividualintas ir neaprėžtas. Nuosekliai tad ir visi Kristaus veiksmai liečia ne tik tąją prigimties plotmę, kurią regime Jėzuje iš Nazareto, bet ir visą žmogiškąją prigimtį jos universalume.

Štai kodėl Persikeitimo liturgija Rytų Bažnyčioje dieviškumo prasiveržimą Taboro kalne laiko ne tik individualiniu Jėzaus žmogybės nušvietimu, bet ir apskritai žmogiškosios prigimties sudievinimu. Krikščionybė skelbia, kad sudievinimas yra galutinis žmogaus tikslas bei laimė ir kad šioje būsenoje žmonės, kaip sako Tridento susirinkimo noru išleistas katekizmas, atrodys labiau panašūs į dievus negu į žmones ("potius dii quam homines viderentur"). Jėzaus persikeitimas Taboro kalne kaip tik ir buvo šio sudievinimo pradžia. Daugelyje vietų bizantininė Persikeitimo liturgija kartoja mintį, kad Kristus Taboro kalne "biaurią žmogiškąją prigimtį perkeitė ir ją iš naujo nušvietė" (Mažieji Mišparai, 1 sticheron), nes nuodėmė ją buvo subiaurinusi ir aptemdžiusi. "Jis pakeitė aptemdintą Adomo prigimtį; savo žėrėjimu ją nušviesdamas, jis ją sudievino" (t. p.; plg. ir Didžiųjų Mišparų litė). "O

Kristau", meldžiasi Rytų Bažnyčia Persikeitimo šventės Matutinum, "tu apvilkai (apnuogintą) Adomą! Tu apšvietei kadaise aptemdintą prigimtį savo persikeitimu! Tu ją sudievinai!" (3 odė).

Šisai žmogiškosios prigimties sudievinimas vyksta, pagal Rytų Bažnyčią, atstatant žmoguje nuodėmės apgriautą bei sužalotą dieviškąjį pirmavaizdį. Didžiųjų Mišparų metu Rytų Bažnyčia gieda, kad "Kristus parodė apaštalams žmogiškąją prigimtį, apvilktą pirmykščiu jos pirmavaizdžio grožiu" (litė). Šis žmogaus pirmavaizdis yra tačiau ne kas kita kaip pats Kristus (apie tai kalbėsime vėliau). Jame ir jam yra juk sukurta visa, taigi ir žmogus. Žmogaus pirmavaizdis šviečia Kristuje pirmykšte savo galia ir virsta savaimingu visų mūsų sudievinimo užstatu ("pignus futurae gloriae"). Kaip Kristuje dieviškoji jėga persikeitimo akimirką sudievino žmogiškąją jo prigimtį, taip ta pati jėga sudievins ir mūsų prigimtį, nes ši prigimtis yra ta pati, kurią nešioja ir Kristus. Kaip Kristuje dieviškasis žmogybės pirmavaizdis prasiveržė visu skaidrumu, taip jis prasiverš ir mumyse. Taboro kalno įvykis yra apsireiškimas žmogaus pirmavaizdžio Kristuje ir tuo būdu nurodymas, kad šis pirmavaizdis visoje žmonijoje bus galutinai atstatytas. Be abejo, žmonijos sudievinimas turi eiti tuo pačiu keliu, kuriuo ėjo ir Kristus, būtent: per mirtį ir prisikėlimą. Iš esmės tačiau mūsų viltis, kad būsime sudievinti, prasideda jau Taboro kalne, nes persikeitimas kaip

tik parodė ir patvirtino, jog žmogaus prigimtis, kaip bizantininė liturgija sako, "yra verta dieviškosios garbės" (Didieji Mišparai, troparion po "Tėve mūsų"). O kadangi žmogiškoji prigimtis Kristuje yra visuotinė žmogiškoji prigimtis, kurioje ir mes dalyvaujame, tai Kristaus žmogybės sudievinimas nurodo kartu ir į tai, kad ir mūsų nešama prigimtis taip pat yra verta dieviškosios garbės.

Žmogaus sudievinimas vis dėlto dar nėra paskutinis dalykas, kurį mums apreiškia Jėzaus persikeitimas Taboro kalne. Rytų Bažnyčia žengia šia linkme dar vieną žingsnį ir Taboro įvykyje regi net ir kosmo perkeitimo pradžią. Vakarų krikščionys jau iš seno yra įpratę keičiančiąją Viešpaties malonę suprasti daugiau ar mažiau morališkai bei psichologiškai ir jos veikimą aprėžti tiktai žmogaus būtimi bei gyvenimu. Apie gamtos perkeitimą, apie perkeitimą viso pasaulio Vakaruose kalbama labai maža. Teologiškai ši mintis yra pasilikusi neišvystyta. Ji minima paprastai tik ryšium su kūno prikėlimu pasaulio pabaigoje. Tuo tarpu Rytų Bažnyčioje kosmo perkeitimas yra viena iš pagrindinių Krikščionybės tiesų. Ir štai, šios tiesos patvirtinimą Rytų Bažnyčia regi Jėzaus persikeitime Taboro kalne. Bizantininė liturgija yra sukūrusi eilę vaizdų, kuriais ji mėgina šią tiesą reikšti ir padaryti ją mums suprantamą bei pergyvenamą.

Taboro šviesa, Rytų Bažnyčios mokslu, nėra koks nors grynai psichologinis dalykas, buvęs pati-

riamas tik žmogaus dvasios. Tai ne vidinis apšvietimas, bet *ontologinis įvykis,* palietęs visą būtį, apimančią ir gamtą. Dieviškoji galia, prasiveržusi Kristaus žmogybėje, perkeitė ne tik šiąją, bet ir visą su žmogumi susijusį pasaulį. "Žemę nušvietusi saulė", meldžiasi Rytų Bažnyčia Persikeitimo šventės Mažuosiuose Mišparuose, "leidžiasi, tačiau Kristus, žėrėdamas garbe Taboro kalne, užlieja pasaulį sava šviesa" (apposticha prieš Simeono giesmę). Kristaus dievybės spinduliai paliečia ir kosmą, taip kad ir šis esti atnaujinamas. Todėl Rytų Bažnyčia ir gieda Didžiųjų Mišparų procesijos metu, kad Kristus sava šviesa "pašventė visą visatą" (litė), nes tai buvusi kūrybinė šviesa Tėvo ir Šv. Dvasios, kuri "apšviečia kiekvieną kūrinį" (Matutinum, 9 odė). Persikeitusiojo Kristaus akivaizdoje džiūgauja ne tik žmogus, bet ir "kiekvienas daiktas", kaip toje pačioje Matutinum pabrėžia slaviškoji liturgija (troparion po 50 psalmės).

Kristaus ryšys su pasauliu yra tad ne tik antropologinio, bet ir *kosmologinio* pobūdžio. Prisiimdamas žmogiškąją prigimtį, Logos tuo pačiu prisiėmė ir kosmo turinį, kuris glūdi žmogaus sąrangoje ir su Logos asmeniu tiesiog jungiasi. Dieviškoji galia, sužibusi Taboro kalne, keičia ne tik žmogų, bet ir gamtą. Būdinga, kad liaudies dvasinės giesmės (duchovnye stichi) Taboro kalną vadina "visų kalnų motina", nes čia kaip tik ir prasideda naujo pasaulio gimimas, anos naujos žemės, apie kurią kalba

Naujasis Testamentas (plg. 2 Petr 3, 13; Apr 21, 1). Taboro kalne prasideda pergalė tamsios "daiktų žievės", pridengiančios mūsų akims Dievą kaip būties šviesą; prasideda apsireiškimas Logos kaip spindinčio būties pagrindo. Apreikšdamas savo ryšį su žeme, Kristus parodė, kad jis laiko ne tik žmonijos, bet ir viso kosmo likimą, vesdamas juos būties pilnatvės linkui.

4. Dieviškumo pirmenybė Kristuje

Po šios trumpos liturginių vaizdų bei posakių apžvalgos kyla klausimas: jeigu Persikeitimo šventė yra raktas suprasti Kristaus vietai Rytų Bažnyčios mąstyme bei pergyvenime, ką tad sako mums šios šventės liturgija apie Kristų? *Dogmatiškai* žiūrint, visuose minėtuose liturginiuose vaizduose bei simboliuose nerandame nieko naujo, nes kristologinės dogmos Rytų Bažnyčioje yra visiškai tos pačios kaip ir Vakarų Bažnyčioje. Kristus yra įsikūnijęs Tėvo Žodis, pasiųstas į žmoniją pasaulio atpirktų. Jis gyvena ne tik kaip žmogus, bet per žmogiškąją prigimtį jungiasi ir su gamta, ją taip pat vaduodamas "iš sugedimo vergijos" ir vesdamas "į Dievo vaikų garbės laisvę" (Rom 8, 21). Tiek Kristaus buvimas Šv. Trejybėje, tiek jo ryšys su žmonija bei su kosmu yra žinomi ir Vakaruose, nors gal ir nevisais atžvilgiais vienodai pabrėžiami. Dogmatine tad prasme Persikeitimo šventės liturgija jokių ypatingų tiesų mums neatskleidžia.

Tačiau religinio *pergyvenimo* prasme Persikeitimo liturgijos vaizduose glūdi kažkas iš tikro naujo. Kurdama šiuos vaizdus bei simbolius, Rytų Bažnyčia įaudė į juos ne tik dogmatinių savo sąvokų, savo mokslo, bet kartu ir Kristaus pergyvenimo, kuris gana stipriai skiriasi nuo Vakarų Bažnyčios pergyvenimo. Persikeitimo šventės bizantininėje liturgijoje prieš mūsų akis iškyla Kristus, nušviestas dieviškąja šviesa, apsuptas dieviškąja garbe, visa keisdamas dieviškąja savo galia. Tai K y r i o s — Viešpats savo didybėje bei galybėje. Jis yra, tiesa, tikras žmogus ir todėl siejasi su ontologinėmis mūsų prigimties gelmėmis. Tačiau jis visų pirma yra tikras Dievas, antrasis Šv. Trejybės asmuo, begalinė bei bepradė trisaulės Prodievybės Šviesa. Kristaus dieviškumas kaip jo asmenybės pagrindas pasirodo Rytų Bažnyčios pergyvenime taip stipriai, kad šis dieviškumas dar prieš prisikėlimą žmogiškąją prigimtį nušviečia, perkeičia, sudievina ir tuo būdu išima iš žemiškojo gyvenimo dėsnių, padarydamas ją dievybės regimybe. Spindintis Kyrios — štai tasai vaizdas, kuris glūdi Persikeitimo šventės liturgijoje ir kuris todėl visų pirma krinta mums į akis, šią liturgiją nagrinėjant.

Rytų Bažnyčia pati save vadina ir kitų yra vadinama *Prisikėlusiojo Bažnyčia.* Tai gražus ir prasmingas vardas! Tačiau dažnai pamirštame, kad Rytų Bažnyčia jau persikeitimą Taboro kalne laiko prisikėlimo pradžia ir tuo būdu išplečia prisikėlu-

siojo Kristaus būseną į visą jo gyvenimą. Prisikėlusiojo būsena atsirado Kristui ne tiktai po mirties pergalės Velykų rytą, bet ji jam buvo *sava* visą laiką: ji buvo tik neregima. Persikeitimas kaip prisikėlimo atospindis — taip jį vadina bizantininė liturgija daugelyje vietų — rodo, kad šie du įvykiai esmėje yra tas pat dalykas, būtent: dieviškosios jėgos prasiveržimas žmogiškojoje prigimtyje. Ši jėga buvo Kristuje kaip dieviškajame Logos visados. Kristus visados gyveno prisikėlusiojo būseną. Tačiau žemiškosios egzistencijos tamsa slėpė šią būseną nuo žmonių akių. Bet štai Taboro kalne prigimtoji tamsa pasitraukė, ir Kristus sužibo taip, kaip ir prisikėlimo rytą. Prisikėlimas kaip Rytų Bažnyčios pradas glūdi tad pačiuose šios Bažnyčios pagrinduose. Rytų Bažnyčia yra Prisikėlusiojo Bažnyčia ne todėl, kad ji ypač pabrėžia bei iškilmingai švenčia patį prisikėlimo įvykį, bet todėl, kad *ji prisikėlusiojo Kristaus būseną regi tiek dangiškojoje jo garbėje, tiek žemiškojoje jo istorijoje.* Ne Velykų šventė kaip centrinė padaro Rytų Bažnyčią Prisikėlusiojo Bažnyčia, bet perkeistosios Jėzaus būsenos išplėtimas į visą jo gyvenimą ir šios būsenos dėjimas į religinio pergyvenimo pagrindą. Šio pergyvenimo šviesoje Kristus visados yra didingas Viešpats, apvilktas galybe bei garbe — vistiek ar jis būtų mąstomas kaip sėdįs Tėvo dešinėje, ar vaikštąs Genezareto ežero pakrantėmis.

Turime nuoširdžiai pripažinti, kad šitoks Kris-

taus vaizdas dogmatiškai yra giliaprasmis ir psichologiškai labai patrauklus. Bet koks *istorinis* Jėzaus iš Nazareto paveikslas blanksta perkeistojo Kyrios akivaizdoje. Nenuostabu tad, kad Rytų Bažnyčios teologai bei Šventojo Rašto tyrinėtojai istorinio Kristaus nepabrėžia ir juo perdaug nesidomi. Mūsų laikais, ypač protestantų teologijoje, daromas skirtumas tarp istorinio Jėzaus ir kerygmatinio Kristaus, tai yra Kristaus istorijoje ir Kristaus tikėjimo skelbime,[19] yra Rytų Bažnyčiai nežinomas: ji laiko šį skirtumą nesusipratimu ir net nesąmone. Rusų religijos filosofas V. Ernas (1881-1917) tiesiog piktindavosi posakiu 'istorinis Kristus'. "Kodėl ne paprastai *Kristus?*", klausia Ernas. "Argi šalia istorinio Kristaus esama dar kokio kito Kristaus?" Taip, atsako jis pats, "tačiau tik netikintiesiems! Žmonėms, kurie Kristų laiko tik paprastu žmogumi, žinoma, esama dviejų Kristų: vieno, kurio vaizdą ryškina istorinė kritika ir kuris atrodo tarsi žydų rabinas — be antgamtinės šviesos bei nuostabos; ir kito, kuris yra tikinčiųjų Kristus, apgaubtas legendų ir pasakų, netikras, įsivaizduotas, įtikėtas. Tokiem žmonėm istorinis Kristus turi iš tikro prasmės kaip priešginybė ano netikro, neistorinio Kristaus. Tačiau tikinčiojo lūpose posakis 'istorinis Kristus' visados skamba kaip nesusipratimas ir piktažodžiavimas".[20] Juk istorijos Jėzus, veikęs Erodo laikais Palestinoje ir Pontijaus Piloto sprendimu nukryžiuotas Jeruzalėje, yra tas pat tikėjimo Kristus. Tikėji-

mo Kristumi istorijos Jėzus tapo dėl savo prisikėlimo. Prisikėlimas padarė, kad istorinis Jėzus lieka amžinai. Iš kitos tačiau pusės Jėzaus istoriškumas padaro, kad prisikėlimas nevirsta pasaka. Be prisikėlimo Jėzus iš Nazareto seniai būtų buvęs pamirštas kaip ir daugybė jo bendraamžių. Bet be Jėzaus istoriškumo prisikėlimas būtų likęs ir toliau mitas, kaip tai yra įvairiose tautose, kurių dievai miršta ir keliasi. *Prisikėlime išsigelbsti istorinis Jėzus iš praeinamybės, ir Jėzaus istoriškume išsigelbsti prisikėlimas iš mitologijos.* Kas tad daro skirtumą tarp istorinio Jėzaus ir kerygmatinio Kristaus, neatkreipia dėmesio į vidinį istoriškumo ryšį su prisikėlimu; į ryšį, kuris Rytų Bažnyčiai visados buvo savaime aiškus, kurį ji visados pabrėžė ir todėl Kristaus niekados neskaldė.

Rytų Bažnyčia niekad nesusigundė Kristaus istoriškumo laikyti nereikšmingu tikėjimui, kaip tai šiandien daro protestantiškoji vad. numitologinimo teorija.[21] Iš kitos tačiau pusės Rytų Bažnyčia nebuvo nė suviliota istorinio metodo, kuris Evangelijų pasakojimą tyrinėja mokslo šviesoje, mėgindamas tuo būdu išaiškinti Kristaus asmenybę bei jos veiklą. Rytų Bažnyčiai visados buvo aišku, kad Kristus yra istorinis asmuo: gimęs iš Marijos Betliejuje, augęs Nazarete, mokęs Palestinos žemėje ir miręs Jeruzalėje ant kryžiaus. Tačiau Rytų Bažnyčia šį istorinį Jėzaus asmenį visados svarstė ir tebesvarsto prisikėlimo šviesoje; ji žiūri į jį kaip į perkeistąjį Vieš-

patį, kuriame dieviškasis Logos virto, tiesa, regimu, kartu tačiau visą žemiškąjį Jėzaus gyvenimą įtraukė į paslapties sritį. Todėl šis gyvenimas ir buvo pridengtas nuo profaninių mokslo akių. Mokslas regi Jėzaus gyvenime eilę nuogų faktų, bet jis neregi ir *negali* regėti galutinės jų prasmės, be kurios grynų faktų aprašymas — net ir tiksliausias bei objektyviausias — Kristaus supratimo neatskleidžia. Mums juk svarbu ne tik tai, *ką* Kristus darė, bet ir tai, *kodėl* jis tai darė, nes tik šis 'kodėl' gali mums pasakyti, *kas* Kristus buvo. O šio 'kodėl' negali įžvelgti joks profaninis mokslas, nes giliausias visų Kristaus veiksmų pagrindas glūdi dieviškojoje jo pasiuntinybėje, kuri mokslui kaip tik ir yra neprieinama.

Todėl istorija, būdama vienas iš profaninių mokslų, gali lygiai tiek maža pasakyti apie Kristų kaip ir psichologija. Kaip yra neįmanoma Kristaus psichologija, "nes jo asmenybės viduje glūdi Dievo Sūnaus paslaptis ir niekais paverčia kiekvieną psichologiją",[22] taip lygiai yra neįmanoma žemiškojo Jėzaus gyvenimo istorija. Dešimtį metų anksčiau negu R. Guardini atkreipė N. Berdjaevas (1874-1948) mūsų dėmesį į šią negalimybę. "Absoliutinė dievažmogio Jėzaus Kristaus tikrovė mums yra duota Bažnyčios tradicijoje ir dvasiniame Bažnyčios patyrime. Tiktai Bažnyčios viduje galima regėti Jėzaus Kristaus asmenybės pilnatvę, kurioje Jėzus ir Kristus, žmogus ir Dievas yra neatskiriami. Ši absoliu-

tinė tikrovė, ši Jėzaus Kristaus asmenybės pilnatvė nėra tačiau regima viršinėje patirtinėje istorijoje. Štai kodėl Jėzaus Kristaus klausimas negali būti išspręstas istorijos mokslo priemonėmis... Dievo Sūnaus ir žmogaus Sūnaus žemiškosios biografijos negalima parašyti, vaduojantis tiktai objektyviais mokslo duomenimis", kadangi "absoliutinė Jėzaus Kristaus tikrovė ir jo asmenybės pilnatvė apsireiškia kitoje būties plotmėje; ne prigimtojoje istorinėje, o antgamtinėje, dvasinėje plotmėje... Kristus pasirodė, tiesa, istorijoje, tačiau šio jo pasirodymo gelmės nėra galimos regėti istorijoje bei jos viršiniame vyksme. Jo pasirodymo gelmės yra regimos tiktai Bažnyčioje, kuri ir yra ne kas kita kaip anos antgamtinės būties paslaptingas gyvenimas mūsosios būties tvarkoje". [23] Kitaip sakant, *Kristus iškyla aukščiau už istoriją;* istorija jo neišsemia ir todėl savo mokslu negali jo gyvenimo bei veiklos taip išsakyti, kad čia atsiskleistų pilnas ir tikras Kristus. Kristaus dieviškumas išsprūsta iš istoriko akių, o be dieviškumo Kristaus vaizdas pasilieka ne tik nepilnas, bet darosi iškreiptas ir todėl klaidingas. Kas tad mano galįs Kristų apimti bei išaiškinti istorijos priemonėmis, klastoja jį, nes perkelia jo asmenybę į žemiškąją plotmę ir tuo būdu jį nudievina.

Kaip tik todėl Rytų Bažnyčia ir bodisi kiekvienu grynai profaniniu Jėzaus gyvenimo bei asmenybės tyrinėjimu. Juk labai būdinga, kad Vl. Solovjovas savo "Pasakojime apie antikristą" (1900) lei-

džia antikristui įsteigti pasaulinį Šventraščio tyrinėjimų institutą. Iš sykio atrodo, kad tai turėtų būti svarbus religinis įvykis, esmėje tačiau jis yra antikristinis žygis, nes juo kaip tik norima išskirti iš Šventraščio Kristų kaip Dievą, o tyrinėti tiktai Jėzų kaip istorinį žmogų, kas yra įmanoma — ir pageidaujama — net ir antikristui.[24] Situo profaninio tyrinėjimo nemėgimu kaip tik ir galima išaiškinti, kodėl Rytų Bažnyčia neišvystė Šventraščio mokslo arba egzegezės taip, kaip tai šiandien matome katalikybėje arba protestantizme. "Stačiatikybė ligi šiol neturėjo savos rimtos ir gerai pagrįstos egzegetinės tradicijos".[25] Perkeistasis Kyrios meta savo šviesą ir ant Šventraščio, o šioje šviesoje Šventraštis pasirodo neišsemiamai gilus, tarsi "kito pasaulio langas, iš kurio mus pasiekia Dievo Karalystės spinduliai ir jos kvietimas ".[26] Ši šventa knyga yra stačiatikių mieliau skaitoma bei klausoma pamaldų metu, o mažiau tyrinėjama privatiškai darbo kambaryje, nes iš šio tyrinėjimo Rytų Bažnyčia nesitiki sulaukti jokio naujo atžvilgio nei Kristui geriau pažinti nei jam giliau pamilti.

Žėrintis perkeistojo Kyrios vaizdas kelia mums betgi pagrindinės reikšmės klausimą: Kaip Rytų Bažnyčia pergyvena *kenčiančiąją* Kristaus žmogybę? Juk Kristus yra ne tik perkeistasis bei prisikėlusis Kyrios, bet sykiu ir nukryžiuotasis Kankinys. Kaip tad Rytų Bažnyčia vaizduoja *šią* Kristaus būties pusę? Dažnai girdėti sakant, kenčiantysis Kristus ne-

vaidinąs Rytų Bažnyčioje beveik jokio vaidmens; Rytų Bažnyčia esanti susitelkusi tiktai aplinkui prisikėlusį Kristų, kuris savo dieviškumo galia pergalėjęs kančią bei mirtį. Šią bendrą pažiūrą patvirtina ir patys stačiatikių atstovai. "Kristaus žmogybės kultas yra svetimas Rytų tradicijai", sako anksčiau minėtasis V. Losskis; "tiksliau sakant, sudievintoji jo žmogybė čia esti apvelkama perkeistuoju pavidalu, kaip ją apaštalai regėjo Taboro kalne".[27] Tai reiškia, kad Kristaus žmogybė Rytų Bažnyčios taip pat yra pergyvenama bei mąstoma persikeitimo šviesoje. Be abejo, Rytų Bažnyčia turi pagrindo tai daryti, nes Kristaus žmogybė iš tikro yra perkeista. Vis dėlto tuo dar neatsakomas klausimas, kokios reikšmės šioje perkeistoje padėtyje turi Kristaus kančia bei mirtis. Argi šie taip svarbūs įvykiai iš tikro yra Rytų Bažnyčios nepaisomi ir nevertinami?

Nagrinėjant Persikeitimo šventės bizantininę liturgiją ir joje ieškant atsakymo į šį klausimą, susidaro įspūdis, kad net ir liturgija patvirtinanti aną nuomonę, esą nukryžiuotasis Kristus čia esti lyg ir aplenkiamas. Aprašydamos persikeitimą Taboro kalne, evangelijos labai aiškiai mini Kristaus kančią ir mirtį: pasirodę kalne Mozė ir Elijas kalbėjo su Jėzumi "apie mirtį, kurią jis turėjo iškentėti Jeruzalėje" (Lk 9, 31). Iš viso persikeitimas Taboro kalne įvyko kaip tik tuo metu, kai pats Jėzus "pradėjo rodyti savo mokiniams, kad jam reikia eiti į

Jeruzalę, daug kentėti nuo vyresniųjų, Rašto žinovų ir vyriausiųjų kunigų, būti nužudytam ir trečią dieną prisikelti" (Mt 16, 21). *Persikeitimas ir kančia bei mirtis yra paties Kristaus jungiami iš vidaus.* Tuo tarpu bizantininė Persikeitimo šventės liturgija nekreipia į šią vidinę jungtį jokio dėmesio. Tiesa, Didžiuosiuose šios šventės Mišparuose ir Matutinum keliose vietose esti minima, kad Kristus kalbėjęsis su Moze ir Eliju, tačiau šios kalbos *turinys,* būtent, kančia ir mirtis Jeruzalėje, yra paliečiami tik vieną vienintelį sykį (Didieji Mišparai, litė) ir tai tik kaip įvykis, kuris, palygintas su persikeitimu, atrodo esąs beveik bereikšmis. Mozė ir Elijas pasirodo Taboro kalne ne kaip kančios bei mirties skelbėjai, o greičiau kaip Kristaus garbės liudytojai ir jo pergalės šaukliai. Kristus "pasišaukė pirmuosius pranašus Mozę ir Eliją, kad jie paliudytų jo dieviškumą", gieda Rytų Bažnyčia Didžiuosiuose Mišparuose (litė) ir Matutinum (3 odė). Persikeitimo šventės liturgija giedodina net pačius Mozę, Eliją ir apaštalus, kurie džiūgauja Kristaus garbės akivaizdoje (plg. Matutinum 7, 8 ir 9 odės). Mintis, kad Taboro šviesa greitai užges ir kad mirties tamsa pridengs persikeitusiojo Kristaus spindėsį, yra šios šventės liturgijai nežinoma. Sudievintos žmogybės žėrėjimas tiek žavi Rytų Bažnyčią, kad artima Išganytojo mirtis išsprūsta jai iš akių. Velykų ryto pergalė, kurios pradžia persikeitime kaip tik ir atsiskleidžia, jau iš anksto pagauna Rytų krikščionies

dvasią, ir ši pradeda, kaip Petras Taboro kalne, pamiršti, apie ką Mozė ir Elijas kalbėjosi su Kristumi.

Vis dėlto būtų didelė klaida Persikeitimo šventės liturgiją apibendrinti ir joje esantį Kristaus vaizdą laikyti vieninteliu ir net būdingu visai Rytų Bažnyčiai. Kad Rytų Bažnyčia spindintį Kyrios ypač garbina ir juo žavisi, tai tiesa; tačiau tai nepilna tiesa, nes kenčiantysis Kristus čia anaiptol nėra pamirštamas. Dar daugiau: *kenčiantysis Kristus sudaro patį giliausią pergyvenimą Rytų Bažnyčios maldingume.* Tai dažnai pamirštame arba nepastebime, nes ir kenčiantysis Kristus yra Rytų Bažnyčios *kitaip* suprantamas negu Vakarų Bažnyčios. Bet kaip tik šis *kitoks atžvilgis* pagilina Kristaus kančios bei mirties pergyvenimą ir atskleidžia Kristų kaip mums nuostabiai artimą ir savą. Nes ne kančia ir mirtis *kaip tokios* padaro Kristų mūsų broliu, bet mūsų prigimties — kenčiančios ir mirtingos — prisiėmimas, įvykęs todėl, kad Kristus iš meilės nusižemino ligi pat paskutinio laipsnio. *Kristaus nusižeminimas* — štai kas jaudina ir žavi Rytų krikščionies sielą.

---

[1] Plg. **V. Lossky,** Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche, Graz 1961, p. 188.

[2] Dievo kaip Šviesos samprata persunkia visą graikų Bažnyčios teologiją ir išeina aikštėn visų apreiškimo tiesų aiškinime; plg. **P. V. Warnach OSB,** Byzanz und Rom in Motivtheologischer Sicht, sutelktinėje knygo-

je "1054-1954. L'Eglise et les églises", Chevetogne 1954, t. II, p. 128-154.

[3] Plg. **V. Lossky**, op. cit. p. 280-84; 292-93; **G. Wunderle**, Zur Psychologie des hesychastischen Gebetes, Würzburg 1949, p. 49.

[4] **Athenagoras**, Apologie. Bibliothek der Kirchenväter. Frühchristliche Apologeten, Kempten 1913, t. I, p. 27 ir 34; plg. taip pat p. 62.

[5] **Der hl. Justin**, Apologien. Bibliothek der Kirchenväter, t. I, p. 78, 79.

[6] Šv. Povilo kelionėje į Damaską pasikartoja tas pat lūžis kaip ir Taboro kalne. "Saulius, dar tebealsuodamas kerštu ir žudynėmis prieš Viešpaties mokinius", skubinosi į Damaską, kad galėtų juos "apkalęs atvesti į Jeruzalę". Netoli Damasko "staiga apšvietė jį šviesa iš dangaus. Sukniubęs ant žemės, jis išgirdo balsą, kuris jam sakė: Sauliau, Sauliau, kam persekioji mane?" (ApD 9, 1-4). Saulius dar tebegyveno Senosios Sandoros dvasia ir todėl krito žemėn, pajutęs Dievą dangaus šviesoje. Tačiau gavęs atsakymą, jog tasai, kurį jis persekioja, yra **Jėzus**, Saulius tuoj pat paklausė: "Viešpatie, ko nori, kad daryčiau" (ApD 9, 6). Šį momentą įvyko Sauliaus atsivertimas, ir šį momentą baigėsi Senoji Sandora **Sauliaus** būtyje. Todėl ir Kristaus atsakymas buvo toks pat, kaip ir apaštalams Taboro kalne: **"Kelkis** ir eik į miestą" (ApD 9, 6). Sauliaus gyvenime baimės religija virto meilės santykiu, dėl kurio jis vėliau pakėlė kiekvieną auką. Sauliaus virtimą Pauliumi galime tad suprasti ne tik grynai asmenine prasme, bet ir kaip perėjimą iš Senosios Sandoros į Naująją, ir šviesą kelyje į Damaską galime laikyti kaip Taboro šviesos pratęsimą, kuris iš sykio parbloškia žmogų žemėn, bet tuoj pat jį pakelia Kristaus meilės žodžiu.

[7] Bizantininės liturgijos tekstai yra šiandien prieinami įvairiomis kalbomis, net ir tomis, kuriomis ši liturgija nėra švenčiama. Šioje knygoje autorius cituoja tekstą,

naudojamą graikų stačiatikių Bažnyčios, nurodydamas atitinkamą liturginių Valandų ar šv. Mišių dalį originaliu jos pavadinimu. Kadangi graikiškų liturginių terminų mes iš viso neturime, todėl jie yra cituojami graikiškomis formomis. Šitokiu būdu, atrodo, bus galima lengviausiai atitinkamą tekstą susirasti bei patikrinti.

[8] **L. Ouspensky**, Essai sur la Théologie de l'Icone, Paris 1960, p. 22.

[9] Šį bendruomeninį religijos pajautimą rusų teologas pasauliškis **Al. Chomiakovas** (1804-60) yra pavadinęs **sobornostį** (sobor reiškia susirinkimą) ir įtvirtinęs šią sąvoką visoje vėlesnėje stačiatikių teologijoje. Pagal jį dieviškojo Apreiškimo tiesa yra nešama ne vieno asmens, ne kurios nors institucijos, net ne visuotinio susirinkimo, o visos Bažnyčios kaip bendruomenės (plg. **V. Zenkovskij**, Svoboda i sobornostj, "Putj", Paris 1927, Nr. 7, p. 3-22; **G. Dejaifve**, Sobornost ou Papauté, "Nouvelle revue théologique", Louvain 1952, Nr. 84, p. 355-71 ir Nr. 85, p. 466-84; **P. B. Plank**, Katholizität und Sobornost', Würzburg 1960).

[10] Hymnen der Ostkirche. Dreifaltigkeits, — Marien — und Totenhymnen, Münster 1960, p. 28, 29, 33.

[11] Plg. **V. Solovjev**, Čtenie o bogočelovečestve (1877-81), Sobranie sočinenij, Peterburg 1901-03, t. III, p. 87.

[12] Plg. **S. Bulgakov**, Utešitelj. O. Bogočelovečestve, Paris 1936, p. 66.

[13] Hymnen der Ostkirche, p. 49.

[14] Hymnen der Ostkirche, p. 40, 28, 38.

[15] Plg. **S. Bulgakov**, Filosofija imeni, Paris 1953, p. 220-21; taip pat ir jo knygą "L'Orthodoxie", Paris 1958, kur jis rašo, kad "tikėjimas į Kristų yra sykiu ir tikėjimas į Šv. Trejybę" (p. 143).

[16] Plg. **J. Meyendorff**, Introduction à l'étude de Grégoire Palamas, Paris 1959, p. 147.

[17] **Starec Siluan**. Leben, Lehre, Schriften, Düsseldorf 1959, p. 162.

[18] Plg. jo ganytojiškąjį laišką 1947 m. gavėnios proga "Esor ou déclin de l'Eglise, Paris 1947, p. 70.

[19] Plg. Der historische Jesus und der kerygmatische Christus, hrsgb. von **H. Ristow** und **K. Matthiae**, Berlin 1962 (Šio sutelktinio veikalo autoriai yra katalikų ir protestantų teologai).

[20] Cit. **B. Schultze**, Russische Denker, Wien 1950; p. 294-95.

[21] Plg. Der historische Jesus und der kerygmatische Christus, p. 12.

[22] **R. Guardini**, Der Herr. Betrachtungen über die Person und das Leben Jesu Christi, Würzburg 1937, p. XIII. — Šiame veikale pasisako Guardini ne tik prieš Kristaus psichologiją, bet ir prieš jo gyvenimo istoriją (plg. p. XIII-XIV).

[23] **N. Berdjaev**, Nauka o religii i christianskaja apologetika, žurnale "Putj" 1927, Nr. 6, p. 64-65.

[24] Apie tai autorius yra plačiau rašęs "Niekšybės paslaptyje" Brooklyn 1964, p. 139-144.

[25] **G. Fedotov**, Pravoslavie i istoričeskaja kritika, žurnale "Putj" 1932, Nr. 33, p. 15; vgl. taip pat **S. Bulgakov**, L'Orthodoxie, p. 23-24. — Būdinga, kad Rytų Bažnyčia nėra pasisakiusi jokiu naujosios egzegezės klausimu (vgl. sutelktinį veikalą "Die orthodoxe Kirche in griechischer Sicht", išleistą **P. Bratsiotis**, Stuttgart 1959, t. I, p. 130).

[26] **S. Bulgakov**, Filosofija imeni, p. 152; plg. taip pat **L. A. Zander**, Einheit ohne Vereinigung, Stuttgart 1959, p. 231-32.

[27] **V. Lossky**, Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche, p. 310.

Antras skyrius

Nusižeminusis Kristus

Kaip pastarojo skyriaus minčių sklaida rodo, Rytų Bažnyčia niekad Kristaus nesvarsto tiktai vienu kuriuo atžvilgiu: nei tiktai dieviškuoju nei tiktai žmogiškuoju. Ji mąsto ir pergyvena Išganytoją kaip *dievažmogiškąją pilnatvę*. Tai požiūris, kurio šviesoje Rytai nagrinėja kiekvieną Kristaus gyvenimo bei veiklos apraišką. Tai kelias, kuriuo jie artinasi net prie smulkių Jėzaus asmenybės savybių.

Šisai požiūris arba kelias — sakytume: *metodas* — galioja ir kenčiančiojo Kristaus sampratai. Krikščioniškame Rytų pergyvenime Kristaus kančia bei mirtis yra neatskiriamai jungiamos iš vienos pusės su jo dieviškumu, iš antros su jo žmogiškumu, taip kad ši jungtis kenčiantįjį ir mirštantįjį Kristų mums atskleidžia kitokioje šviesoje, negu esame įpratę jį regėti vakarietiškajame pamaldume. Grynai žmogiškas žvilgis į Kristaus kančią bei mirtį kaip į psichofizinį įvykį jo kūne yra Rytų Bažnyčios nemėgiamas

ir nenaudojamas. Tokių smulkmeniškų Kristaus kančios aprašymų kaip Katarinos Emmerich[1] Rytų Bažnyčia neturi. Tarp jos šventųjų nėra nė vieno stigmatizuotojo, kas irgi rodo, kad sužeistasis Kristus čia nėra ypač stipriai pergyvenamas.[2] Rytų Bažnyčia taip pat nenagrinėja nė Jėzaus mirties biologinės eigos: ar Kristus mediciniškai mirė, ar kareivio jietis pataikė jam į širdį, ar kraujas jau buvo pradėjęs gesti, prieš laidojant; kas buvo Kristaus mirties tikrasis pagrindas — bendras išsekimas, kybant ant kryžiaus, ar raumenų spazmos, panašios į susirgimą stablige (tetanus), ir t.t. Tai klausimai, kurie vakarietiškojoje apologetikoje yra nuolatos keliami bei sprendžiami. Jais yra jau susidariusi net ištisa literatūra. Rytų Bažnyčiai visa tai yra svetima ir net grasu. Rytų teologai atmeta šios rūšies klausimų kėlimą kaip Kristaus kančios savotišką išniekinimą ir net kaip ateistinį požiūrį į sakralinius įvykius.[3]

Tai, be abejo, anaiptol nereiškia, kad Kristus nebūtų tikrai kentėjęs bei miręs, kaip tai savo metu teigė manichejiška doketų erezija. Šitokią Kristaus kančios bei mirties sampratą Rytų Bažnyčia neigia visu griežtumu. Kristus atėjo žemėn ne šmėklos, bet *tikro* žmogaus pavidalu: "žmogiškosios prigimties tikrovėje, o ne netikrame kūne", kaip tai skelbia bizantininė liturgija (Ortodoksijos Sekmadienis, Matutinum 9 odė). Todėl jis galėjo kentėti ir iš tikro kentėjo. Juk žmogiškoji kančia yra ne kas kita kaip asmeninė iškreiptos pasaulio tvarkos apraiš-

ka. Kol gyvename šioje iškreiptoje tvarkoje, tol turime kentėti. Kristus nesudaro čia jokios išimties. Būdamas tikras žmogus, jis buvo įjungtas į šio pasaulio tvarką ir palenktas žemiškam visų mūsų likimui, neišskiriant nė kančios bei mirties. Tai toks aiškus dalykas, kad Rytų Bažnyčia jo net nepabrėžia ir savo maldingumo juo negrindžia. Argi nuostabu, kad Kristus, būdamas žmogus, turėjo valgyti, ilsėtis, drabužiais rengtis, praustis? Ar tad nuostabu, kad jis turėjo ir kentėti? Tai nėra jokia problema ir jokis nuostabą žadinantis dalykas.

Nuostaba prasideda tada, kai Kristaus kančią svarstome *kaip jo pasiuntinybės dalį*. Ne atskiri kančios įvykiai — plakimas, erškėčiais vainikavimas, kryžiavimas — jaudina Rytų krikščionies sielą, bet Kristaus dalyvavimas visuotiniame pasaulio kentėjime. Kristus kentėjo ne tik savo gyvenimo pabaigoje. "Jis nešė kryžių ne tik iš Jeruzalės į Golgotą, padedamas Simono Kyreniečio, bet jis nešė kryžių nuo Betliejaus ligi Jeruzalės ir nuo Jeruzalės ligi Getsemani sodo. Visas Jėzaus gyvenimas buvo vienas vienintelis kryžius".[4] Todėl jo kančia yra daugiau negu psichofizinis skausmas, kilęs iš viršinio kankinimo. Kristaus kančia yra viso pasaulio skausmas. Tai kentėjimas drauge su visa kūrinija. Kristus kentė ne savo vieno skausmą, ne atskirą skausmą; jis kentė viso pasaulio skausmą, kurio slėgiami vaitoja tiek žmogus, tiek gamta. Devynioliktojo šimtmečio pabaigoje rusų teologai stačiatikiai (A. Chra-

povickis, A. Beliaevas, P. Svetlovas, S. Stragorodskis) taip stipriai pabrėžė šį Kristaus kentėjimą drauge su visa kūrinija, kad Jėzaus "užjaučiančioje meilėje" jie net regėjo atpirkimo esmę.[5] Iš naujųjų stačiatikių teologų ypač S. Bulgakovas laiko Kristaus kentėjimą drauge su kūrinija atpirkimo pagrindu. Pasak jo, "visoks žmogiškasis kentėjimas įsijungia į asmeninį Kristaus kentėjimą"; Golgotos kalne Kristus prisiėmė šį visuotinį pasaulio skausmą *kaip savą* ir paaukojo jį savo dangiškajam Tėvui.[6] *Kristaus prigimties ir jo asmens visuotinumas paverčia ir jo kančią visuotine pasaulio kančia:* Kristaus kentėjimuose telpa visų kūrinių skausmai, virsdami tuo būdu auka pasaulio išganymui. Tai požiūris, kuriuo Rytų Bažnyčia pergyvena kenčiantįjį ir mirštantįjį Kristų.

Tačiau jis nėra vienintelis. Kristaus kančia juk yra jo kaip Dievažmogio kančia. Todėl Rytų Bažnyčia kelia dar ir kitą, nepaprastai gilų klausimą: ką reiškia Kristaus kančia bei mirtis ryšium su jo *dieviškumu?* Ką reiškia, kad Kristus Dievas, amžinasis Logos ir perkeistasis Kyrios, drauge su mumis kenčia ir už mus miršta? Šiuo klausimu paliečiame Kristaus kančios nebe žmogiškąją, bet jau *dieviškąją* pusę. Tapęs tikru žmogumi ir įsijungęs į mūsų buvimą, dieviškasis Logos turėjo kentėti. Tai savaime aišku. Tačiau kas įvyko kančioje su Kristaus dieviškumu? Juk turėjo kas nors ir su Logos įvykti, jam tampant žmogumi ir prisiimant ant savęs visuotinį

pasaulio skausmą! Įsikūnijimas nėra gi Dievo apsigyvenimas žmoguje tarsi tuščiame bute. Tai yra dviejų prigimčių susijungimas viename asmenyje. Dieviškojo Logos asmuo neša šias abi prigimtis ir yra jų abiejų įtaigojamas. Kristus kaip Logos turi atitikti šias abi prigimtis, turi prie jų prisitaikyti, kad galėtų jas abi išlaikyti nepaliestas jų esmėje ir jų tikroviškume. Visa tai reikalauja tam tikrų pakaitų ir paties Logos buvime. Dieviškasis Logos gyvena kitaip prieš Įsikūnijimą ir vėl kitaip po Įsikūnijimo. Dieviškumas ir žmogiškumas juk nėra tos pačios plotmės dalykas, ir jų buvimas vyksta ne toje pačioje būties tvarkoje. Kad dieviškojo Logos nešamas žmogiškumas galėtų reikštis visa savo pilnatve, reikia, kad ir pats Logos iš dieviškosios būties plotmės nusileistų į žmogiškąją plotmę; kitaip tariant, reikia, kad jis pakeistų savo *būseną.*

Šią kitokią dieviškojo Logos būseną po Įsikūnijimo Rytų Bažnyčia vadina *susinaikinimu* (lot. exinanitio, gr. kenosis). Tai labai sunkiai išreiškiama sąvoka. Joks lietuviškas žodis jos neatitinka. Todėl toliau vartosime graikišką jos pavadinimą *kenosis,* sulietuvindami jį į *kenozę* (plg. synthesis — sintezė). *Kenozė yra Logos būsena po įsikūnijimo.* Šios būsenos akivaizdoje Rytų Bažnyčia tad ir svarsto Kristaus kančią bei mirtį. Rytų krikščionį sukrečia ne pastarųjų Kristaus gyvenimo dienų skausmas, bet Kristaus kenozė kaip *nuolatinė* jo būsena. Kančia ir mirtis yra tik šios būsenos konkrečios apraiškos. Tai

regimi kenozės pavidalai. Todėl ne apraiškas reikia apmąstyti, norint suprasti kenčiantįjį Kristų, o pačią kenozę, iš kurio šios apraiškos kyla. *Kristus kenozėje* — štai kas glūdi Rytų Bažnyčios pergyvenime bei mąstyme. Šiame skyriuje todėl ir bandysime parodyti, kaip perkeistojo Kyrios vaizdas yra kenozės nešamas bei pagrindžiamas.

1. Tarno pavidalas Kristuje

Kenozė yra ne kas kita kaip teologinė išraiška šv. Povilo žodžių pilypiečiams. Paraginęs juos būti nuolankiais, laikyti kitą "viršesniu už save" ir visados žiūrėti to, kas kitiems naudinga, šv. Povilas nurodo pagrindą, kodėl kaip tik *šitaip* turi elgtis kiekvienas tikras krikščionis. Juk būti krikščionimi reiškia būti antruoju arba mažuoju Kristumi; tai reiškia Kristaus būseną padaryti sava būsena arba, kaip šv. Povilas sako, turėti "savyje tokių jausmų, kokių turėjo Kristus Jėzus" (Pil. 2, 5). Kuo tačiau yra būdinga Kristaus būsena? Kokių jausmų turėjo Jėzus? Į tai šv. Povilas kaip tik ir atsako, pabrėždamas kenozės mintį. Kristus, "būdamas dieviškojo pavidalo (in forma Dei), nesistengė vis dėlto būtinai likti Dievui lygus, bet apiplėšė pats save (semetipsum exinanivit), prisiimdamas tarno pavidalą (formam servi), pasidarydamas panašus į žmones ir išvaizda rastas kaip žmogus. Jis pažemino save, pasidarydamas klusnus ligi mirties ir tai ligi mirties ant kry-

žiaus" (Pil 2, 6-8).[7] Žinomas anglų kultūros istorikas ir filosofas Arnoldas Toynbee šituose šv. Povilo žodžiuose regi "esminį Krikščionybės branduolį". Krikščionybės esmė juk ir yra, pasak Toynbee, ta, "kad Dievas dalinasi kentėjimais su žmonėmis". Bet kad šis dalinimasis būtų tikroviškas, "Dievas laisvai atsisako savo visagalybės ir prisiima žmogaus pavidalą... Įsikūnijimas virsta didžiausio pasiaukojimo aktu".[8] Visatos Viešpats palieka savo valdžios sritį ir žengia į klusnumo karaliją. Jis išsivelka dieviškąją savo būseną ir apsivelka tarno būsena. *Tarno pavidalas virsta Kristaus tikrove.*

Sustatydamas šias dvi būsenas — Dievo pavidalą (forma Dei) ir tarno pavidalą (forma servi) — vieną prieš kitą, šv. Povilas kaip tik ir nori išreikšti Kristaus susinaikinimą, apsiplėšimą, pasižeminimą, tai yra perėjimą į kitokią buvimo plotmę, negu ta, kokią jis turėjo, prieš tapdamas žmogumi. Prieš įsikūnijimą Logos gyveno neprieinamoje Šv. Trejybės šviesoje, apsuptas neišsemiamos garbės bei didybės. Po įsikūnijimo jis gyvena žemiškoje tamsoje, niekeno nepastebimas, neįvertinamas ir net niekinamas. Gimdamas iš Tėvo, Logos gema kaip "Dievas iš Dievo, Šviesa iš Šviesos, tikras Dievas iš tikro Dievo" (šv. Mišių Credo). Gimdamas iš Marijos, jis ateina į pasaulį tokioje vietoje, iš kurios niekas nieko ypatingo nelaukia: "Ar gali būti kas gero iš Nazareto?", klausė Natanaelis Pilypą, kai šis pasisakė radęs tą, "apie kurį rašė Mozė Įstatyme ir pra-

našai" (Jon 1, 45-46). Ir vėliau visą savo gyvenimą Kristus stūmė šalin visa, kas jį jau žemėje kokiu nors būdu išaukštintų — vistiek ar tai būtų gundymas pasiimti "pasaulio karalystes ir jų garbingumą" (Mat 4, 8), ar naivus izraelitų mėginimas "paskelbti jį karaliumi" todėl, kad stebuklingu būdu pavalgydino juos dykumoje (Jon 6, 15). Šis tad garbės bei didybės atsisakymas, šis pasinėrimas į tarno bei niekinamojo būseną kaip tik ir yra vadinamas Kristaus kenoze.[9] Visas žemiškasis Kristaus gyvenimas buvo ne kas kita kaip ištisa kenozė. — Bet kaip gi ji yra galima? Kaip gali Dievas išeiti iš savo garbingos Valdovo būsenos ir prisiimti tarno būseną?

Atsakymą į tai Rytų Bažnyčia mums duoda anuo jau anksčiau minėtu skirtumu tarp dieviškosios *esmės* ir dieviškosios *jėgos*. Šis skirtumas, pagrįstas ir išplėtotas G. Palamo, yra virtęs Konstantinopolio susirinkimuose, kaip sakyta, oficialiu Rytų Bažnyčios mokslu. Pagal šį mokslą dieviškoji esmė yra neišreiškiama ir neperteikiama. Dieviškoji jėga tačiau gali būti apreikšta, perteikta ir net virsti regima, kaip tai įvyko Taboro kalne Kristaus persikeitimo metu. S. Bulgakovas kaip tik ir panaudoja šį Palamo mokslą kenozės galimybei išaiškinti, šiek tiek pakeisdamas tiktai terminus: užuot žodžio 'esmė' (gr. ousia) jis sako 'prigimtis' ir vietoje 'jėga' (gr. energeia) jis vartoja žodį 'gyvenimas'. Dieviškoji prigimtis (arba esmė) yra tai, kas Dievą padaro Dievu. Ji nekinta jokiu atveju, nes prigimties kiti-

mas padarytų ir Dievą kintamą, vadinasi, tokį, kaip ir visi kiti praeinantieji dalykai. Dieviškoji prigimtis, būdama būties pilnatvė, negali nei mažėti, nei didėti: ji yra amžinai ir absoliučiai ta pati ir tokia pati. Kristus, būdamas tikras Dievas, turi šią dieviškąją prigimtį visoje jos pilnatvėje bei tobulume. Šiuo atžvilgiu jo kenozė nereiškia jokio pakitimo. Tapęs žmogumi, dieviškasis Logos pasiliko savo prigimtimi toks pat Dievas kaip ir anksčiau, būtent "bendraesmis su Tėvu — consubstantialis Patri", kaip tai išpažįsta tiek Rytų, tiek Vakarų Bažnyčia (šv. Mišių Credo). Kristaus kenozė tad nėra ir negali būti dieviškosios *prigimties* apiplėšimas ar sumažinimas (exinanitio).

Visai kitaip yra su dieviškąja jėga arba su dieviškuoju gyvenimu. Tiesa, vidinis Dievo gyvenimas, kaip tarpusavis Šv. Trejybės asmenų santykiavimas (teologiškai: actus ad intra), nesikeičia ir negali keistis. Jo negali apriboti bet koks kitoks kad ir paties Dievo veikimas. Tačiau dieviškasis gyvenimas kaip santykiavimas su kūrinija gali kisti ir iš tikro kinta. Pasaulio sukūrimas, žmogaus puolimas, jo atpirkimas kaip tik ir yra šio kitimo tarpsniai. Dievas santykiuoja su kūriniu kitaip, kai šis yra dar tik loginė galimybė, ir vėl kitaip, kai jis virsta ontologine tikrove. Kitokius santykius Dievas mezga su tuo kūriniu, kuris jį atmeta, neigia, jo nekenčia ir jį persekioja, ir vėl kitokius, kai šis kūrinys atgailoja,

grįžta prie savo Viešpaties, yra jo pasitinkamas ir priimamas, kaip tai Evangelija mums skelbia sūnaus paklydėlio palyginimu (plg. Luk 15, 17-24). Būtų klaida manyti, kad visur čia kinta tik kūrinys, o Dievas pasilieka nepajudinamoje savo ramybėje. Juk jeigu Evangelija vadina Dievą *gyvenimu,* tai tuo ji kaip tik pabrėžia Dievo dinamiškumą, nes gyvenimas visados yra santykis — mažiausia dvinaris. Būdamas santykis, gyvenimas negali būti nekintamas, nes jis priklauso nuo abiejų šio santykio narių. Dievas Kūrėjas, Dievas Atpirkėjas, Dievas Perkeitėjas gyvena kiekvieną sykį vis kitokį gyvenimą, nes jis turi vis kitokių santykių su kūrinija. Dieviškoji *prigimtis* pasilieka visuose šiuose santykiuose absoliučiai nepajudinama, užtat kinta šios prigimties reiškimasis arba *gyvenimas.* Jeigu Dievo gyvenimas nekistų, tai Dievas būtų statinis Absoliutas ir kaip tik todėl neasmeninis pradas, vadinasi, nebe Dievas krikščioniškąja prasme. Tokiu atveju jis būtų tik ontologinė akla jėga, valdanti būtį pagal gamtinės būtinybės dėsnius ir nepaliekanti erdvės laisvės pradui. *Savo gyvenimu nekintantis Dievas negali būti Dievas - Meilė.* Jeigu norime suprasti bei pergyventi Dievą kaip meilę, turime būtinai daryti skirtumą tarp jo absoliučiai pastovios esmės ir jo kintančio gyvenimo. Ginčas tarp Barlaamo ir Palamo Rytų Bažnyčioje kaip tik ir buvo ginčas tarp graikiškai stabmeldiškos ir krikščioniškos Dievo sampratos: Dievo kaip visais atžvilgiais nejudančio Absoliuto

(Aristotelis) ir Dievo kaip mylinčio Asmens (Naujasis Testamentas).

Kenozė tad reiškia dieviškojo gyvenimo (ne esmės!) pakitimą. Dievas atsisako garbingos savo gyvenimo formos (forma, morfė), kaip šv. Povilas tai vadina, ir prisiima kitą — *žemesnę* — formą, neįtaigodamas tuo nė menkiausiai savo esmės. Šita kita dieviškojo gyvenimo forma betgi yra *tarno forma*, vadinasi, reliatyvi, aprėžta, baigtinė. Tai nebe dieviškoji, o žmogiškoji forma, kurią prisiimdamas Dievas nusileidžia į mūsąją buvimo plotmę ir nusilenkia šios plotmės dėsniams. Tačiau Dievas tai daro, vedamas begalinės savo meilės kūrinijai, kad sujungtų ją su savimi ne tik kaip jos būties Kūrėjas (ontologiškai), bet ir kaip jos Gelbėtojas, subendrindamas su ja patį gyvenimą (egzistenciškai). *Kenozė tad yra apraiška dieviškosios meilės kūrinijai.* Tai absoliučiai laisvas Dievo žygis, kilęs iš jo meilės, o ne iš kokios nors vidinės būtinybės.[10]

Šia prasme, kaip tai teisingai aiškina Bulgakovas, kenozė neapsirėžia vienu tik įsikūnijimu.[11] Kiekvienas dieviškasis veiksmas, liečiąs kūriniją (teologiškai: actus ad extra), reiškia Dievo gyvenimo susiaurinimą ir todėl yra esmėje kenotinis veiksmas. *Kiekvienas Dievo santykis su kūriniu yra Dievo nužengimas į žemesnę plotmę.* Tuo būdu kenozė išplinta į visą Dievo gyvenimą, kiek jis vyksta ryšium su kūrinija. Apžvelgę šio gyvenimo tarpsnius, galime lengvai pastebėti ir kenozės laipsnius, kurie

Dievo santykiuose su kūrinija vis labiau jo veikimą aprėžia, siaurina, palenkia: juo labiau Dievas jungiasi su kūrinija, juo kenozė didėja; juo labiau Dievas savo meilę reiškia, juo labiau jis nusižemina ir susinaikina. Dievo meilė ir Dievo kenozė yra tiesiog proporcingos viena kitai.

Pirmas Dievo kenozės laipsnis yra *pasaulio sukūrimas*. Mūsų sąmonėje yra įsišaknijusi mintis, kad pasaulio sukūrimas yra Dievo galybės ženklas. Vienu atžvilgiu tai tiesa, būtent, žiūrint iš kūrinio pusės. Juk pašaukti būtybę iš nebūties reikia iš tikro absoliučios jėgos. Tačiau žiūrint iš Dievo pusės, pasaulio kūrimas yra Dievo apsirėžimo, susisiaurinimo, nusižeminimo veiksmas. Juk Dievas savyje yra absoliutinis, ir jo galybės veikimas yra taip pat absoliutinis. Kaip tad galima, kad šio absoliutinio buvimo bei veikimo erdvėje galėtų egzistuoti kita būtybė, kuri nėra Dievas, o vis dėlto realiai *yra?* Kiekvienas kūrinys juk yra reliatyvus. Kaip tad galima, kad reliatyvi būtybė galėtų realiai būti absoliučios Būties erdvėje? Ši galimybė atsiranda tik dėl Dievo Kūrėjo kenozės. Kūrimo metu Dievas aprėžia savo veikimo absoliutumą, nutiesdamas jam tam tikras ribas ir tuo būdu sudarydamas ontologinę galimybę reliatyviai būtybei egzistuoti. Jeigu Dievas savo gyvenimo kaip absoliučios savo prigimties reiškimosi neaprėžtų, nebūtų įmanoma jokia ontologinė erdvė, kurioje kūrinys galėtų kilti ir būti: Dievo absoliutumas suimtų į save kiekvieną

reliatyvumą ir kiekvieną kūrinį ontologiškai sudegintų savo būties galybe bei pilnatve. Todėl ir yra būtina, kad Dievas savo absoliutinį veikimą aprėžtų ir tuo būdu leistų reliatyviai būtybei egzistuoti. Štai kodėl Bulgakovas pasaulio sukūrimą ir vadina Dievo absoliutumo auka, paaukota reliatyvios būtybės dėliai: tai "metafizinė kenozė".[12] Ir kitas rusų religijos filosofas P. Florenskis savarankiškos būtybės sukūrime regi "Dievo nusižeminimą", kuris kaip tik "pasirodo laisvame apsiribojime".[13] Nors Dievas, sukūręs pasaulį, ir toliau pasilieka savo prigimtyje visagalis, tačiau jis taip santykiauja su kūriniu, "tarsi nebebūtų visagalis: jis kūrinio neverčia, bet įtikinėja; jis jo neprievartauja, bet prašo" (t. p. p. 134). Kitaip tariant, savo santykiuose su kūriniu Dievas nusileidžia į reliatyvios būties plotmę: jis pripažįsta šią plotmę, jis paiso jos dėsnių, jis pats savo veikime prisiima reliatyvios būtybės veikseną. Po pasaulio sukūrimo Dievas nebėra tiktai transcendentinis, tai yra absoliučiai peržengiąs bet kokią reliatyvią būtį. Po pasaulio sukūrimo Dievas yra *ir* imanentinis, tai yra gyvenąs reliatyvioj būtybėj jos pačios aprėžtą gyvenimą.

Prasmingai tad Bulgakovas vadina pasaulio sukūrimą "Absoliuto Golgota", nes čia įvyksta "laisva save paneigiančios meilės auka", būtent, auka, kad reliatyvus kūrinys galėtų iš viso būti. "Pasaulis yra sukurtas nuo kryžiaus", sako Bulgakovas, "kurį Dievas meilės vardan pasiėmė nešti. Kūrimas yra ne

tik dieviškosios visagalybės ir išminties veiksmas, bet kartu veiksmas ir pasiaukojančios meilės bei džiaugsmo, kad ir 'kitas' gali egzistuoti". Kadangi tačiau šis 'kito' egzistavimas yra galima tik aprėžus dieviškąjį veikimą, todėl Bulgakovas ir sako, kad "kūrimas yra begalinio nusižeminimo veiksmas, kuriuo Absoliutas yra išvelkamas iš savo absoliutumo: nusižeminančioji meilė, ši galutinė bei visuotinė krikščioniškoji dorybė, yra kartu ir ontologinis kūrimo pagrindas. Duodamas vietos reliatyviam pasauliui, Absoliutas nusižemina iš meilės kūriniui".[14] Ir vėl turime pabrėžti, kad šis Dievo apsirėžimas, nusižeminimas, savo absoliutumo paaukojimas liečia ne jo esmę bei prigimtį, o tiktai veikimą bei gyvenimą. Iš kitos pusės visa tai vyksta absoliučiai laisvu paties Dievo nuosprendžiu, o ne kūrinio galia, tarsi reliatyvi būtybė galėtų priversti absoliučią Būtį susiaurinti savo veikimą. Štai kodėl pasaulio sukūrimas yra laisva dieviškosios meilės auka kūrinio dėliai, sykiu tačiau ir pati pirmykštė Dievo kenozė.[15]

Tai ypač reikia pabrėžti ryšium su *laisvos būtybės* sukūrimu ir jos buvimu. Nelaisvos būtybės buvimas atsiremia tiktai į dieviškojo veikimo apribojimą ta prasme, kad Dievas sudaro ontologinę galimybę reliatyviai būtybei būti: jis sulaiko savo absoliutumą, kad šisai savo galybe nesudegintų reliatyvios būtybės. Kadangi tačiau nelaisva būtybė nesueina į jokius asmeninius santykius su Kūrėju, todėl Dievas jos atžvilgiu nesuvaržo savo veikimo *egzis-*

tenciškai. Nelaisvos būtybės atveju Dievas veikia neribotai. Tai galime aiškiai pastebėti Kristaus gyvenime. Jis leido piktosioms dvasioms sueiti į kiaulių bandą ir šią prigirdyti ežere (plg. Mat 8, 30-32); jis nudžiovino fygos medį, neradęs jame vaisiaus (plg. Mat 21, 19-20). Gamtinių daiktų atžvilgiu Kristus elgėsi kaip tikrasis būties Viešpats, kurio veikimui nelaisva būtybė jokių sienų nenubrėžia. Visai kitaip tačiau santykiauja Dievas su laisva būtybe: laisvė reikalauja ne tik ontologinio, bet ir egzistencinio dieviškosios visagalybės aprėžimo. Kad laisva būtybė galėtų savo laisvę realiai vykdyti, Dievas atitraukia savo galybę iš konkrečios tikrovės, palikdamas ją laisvai būtybei kaip jos pačios tiek buvimo, tiek veikimo erdvę. Nes juk kiekvienas konkretus Dievo visagalybės pasireiškimas laisvę silpnintų ir ją net visiškai panaikintų. Tiktai egzistencinis Dievo susilaikymas padaro laisvę realią ir tuo būdu įgalina laisvos būtybės gyvenimą.

Iš to plaukia išvada, kad jokiame kitame santykyje — nei su gamta, nei su mūsų artimu — nesame tiek laisvi, kiek santykyje su Dievu. Norėdami įvykdyti savo laisvę santykiuose su gamta, turime nusilenkti gamtos dėsningumui. Tiesa, mes šį dėsningumą savuose kūriniuose pertvarkome pagal savo norą, tačiau niekados negalime jo panaikinti: visi gamtos dėsniai veikia kiekviename mūsų kūrinyje. Visų jų turime klausyti, jei nenorime būti jų sutraiškinti. Norėdami įvykdyti savo laisvę santykiuose su mūsų

artimu, turime apsirėžti patys save, nes laisvė bendruomenėje yra galima, tik pripažinus ir artimo laisvę, o šis pripažinimas reikalauja savos laisvės apribojimo. Todėl tiek gamtos, tiek savo artimo atžvilgiu mes susiduriame su labai konkrečiais objektais, kurie mus varžo ir siaurina, siaurindami tuo būdu ir mūsų laisvę. Su Dievu gi nesusiduriame konkrečiai niekur ir niekados. Jis apreiškia savo buvimą bei veikimą taip, kad jo visagalybė niekur mums kelio nepastoja. Savo santykiuose su Dievu galime elgtis taip, tarsi jo visiškai nebūtų. Todėl jo atžvilgiu ir esame laisviausi. Visa, kas mūsų santykiuose su juo atsiranda — Dievo pripažinimas bei jo garbinimas ar jo atmetimas bei niekinimas — kyla tiktai iš mūsų pačių be jokios prievartos iš Dievo pusės. Dievas mums kalba, mus moko, atskleidžia mūsų likimą, tačiau jis mūsų neverčia, nes mūsų kaip laisvų būtybių atžvilgiu jis yra sulaikęs savo visagalybę ne tik ontologiškai, bet ir egzistenciškai.[16]

Antras kenozės laipsnis yra *Dievo įsikūnijimas.* Rytų Bažnyčioje įsikūnijimas yra mąstomas bei pergyvenamas didžiausia pagarba, nes jame Dievo apsirėžimas ir nusižeminimas išeina aikštėn nepaprastai ryškiai. "Dievo įsikūnijime", sako Bulgakovas, "dieviškoji kenozė pasirodo ne tik tuo, kad Dievas šalia savęs pakenčia sukurtąją, nuo jo atkritusiąją, nusidėjusiąją būtybę, bet dar ir tuo, kad jis pats į šios būtybės gyvenimą nužengia ir su ja sutampa".[17] Pasaulio kūrime kenozė yra daugiau *neigiamas* Die-

vo veiksmas, būtent: savo absoliutinės galybės aprėžimas, savo absoliutumo sulaikymas. Tuo tarpu įsikūnijime kenozė virsta *teigiamu* Dievo veiksmu: Dievas *prisiima* žmogaus būseną, aną nedievišką pavidalą ir egzistuoja taip, kaip šis pavidalas reikalauja. Tai ir yra nužengimas iš dangaus (descendit de coelis), kurį savo maldose išpažįstame kaip tikėjimo tiesą. Šis nužengimas kaip tik ir reiškia pasikeitimą Dievo gyvenime: dieviškasis Logos nužengia į kūrinio plotmę ir nusilenkia šios plotmės dėsningumui. "Dievas tapo (egeneto) kūriniu — 'kūnu' (sarx)", sako Bulgakovas. "Galime žodį 'kūnas' aiškinti, kaip norime, kiekvienu tačiau atveju jis reiškia: Dievas tapo Ne-Dievu, nenustodamas būti Dievu".[18] Tai yra žymiai daugiau, negu tik sudaryti ontologinę erdvę reliatyviai būtybei (ne-Dievui) būti bei veikti. Įsikūnijimo atveju pats Dievas tampa šia reliatyvia būtybe. Jis nužengia iš dangaus į žemę; tai yra, jis palieka savo absoliutinę garbės būseną ir prisiima reliatyvią paniekos būseną. Valdovas tampa tarnu.

Šį Dievo nužengimą iš dangaus į žemę reikia suprasti, pasak Bulgakovo, visu tikrumu.[19] Labai dažnai įsikūnijimo atžvilgiu esame gundomi laikyti jį tarsi Dievo žaismu, tarsi kokiu viršiniu apvalkalu, tarsi reginiu, bet ne tikrove ligi pat šio žodžio gelmių. Žmogui nelengva susitaikyti su tuo, kad Dievas tikrai tampa tokiu, kaip ir jis pats. Doketų erezija pirmaisiais Krikščionybės amžiais kaip tik ir bu-

vo tokios pagundos ir tokio nesusitaikymo išraiška. Ji skelbė, esą Kristus yra tikras Dievas, bet ne tikras žmogus: jo žmogiškumas esąs tiktai regimybė, bet ne tikra jo prigimtis. Tačiau Bažnyčia tokį įsikūnijimo aiškinimą atmetė visu griežtumu. Kristaus žmogybė yra ne priemonė pasidaryti regimu, bet tikras ir pilnutinis žmogiškumas, lygiai toks, kaip ir kiekvieno žmogaus. Visi veiksmai, kuriuos Kristus žemiškajame gyvenime atliko, buvo ne žaismas, ne pedagoginis pavyzdys, bet *tikra* jo žmogybės apraiška. Tai buvo jo žmogiškosios prigimties veiksmai. "Kristus gyveno kaip visi žmonės: jis turėjo valgyti, ilsėtis, miegoti; jis keitėsi, turėjo nenuodėmingų jausmų; jis džiaugėsi, liūdėjo ir piktinosi".[20] Ypač stipriai Bulgakovas pabrėžia Kristaus maldą, apie kurią evangelijos mums taip dažnai pasakoja, nes maldoje kūriniškas žmogaus pobūdis geriausiai išeina aikštėn. Savo esmėje malda ir yra ne kas kita, kaip savo kūriniškumo pripažinimas. Bulgakovas teisingai neigia Kristaus maldos aiškinimą ta prasme, tarsi tai būtų buvęs pokalbis tarp dviejų Šv. Trejybės Asmenų — Sūnaus ir Tėvo. Anaiptol! Kristaus malda yra buvusi "meldimas Tėvo kaip Dievo" (t. p. p. 245). Tai buvo ne pavyzdys žmonėms, kad reikia melstis, bet tikrasis kūriniškojo-žmogiškojo Kristaus gyvenimo išskleidimas Dievo akivaizdoje. Būdamas tikras žmogus, Kristus ir meldėsi kaip žmogus - kūrinys, reikalingas Dievo-Kūrėjo pagalbos.

Taigi tiek kūniškai, tiek dvasiškai Kristus gyveno tikrą ir pilnutinį žmogaus gyvenimą ir buvo palenktas šio gyvenimo reikalavimams. Tad suprantama, kodėl Logos įsikūnijimas Rytų Bažnyčios yra laikomos nepaneigiama Dievo kenoze, tai yra nuostabiu Dievo nusižeminimu bei susinaikinimu. "Savo prigimtyje", gieda Rytų Bažnyčia Didžiuosiuose Ortodoksijos Sekmadienio (pirmas gavėnios sekmadienis) Mišparuose, "Tu esi neribotas, tačiau nužengdamas į laiką ir prisiimdamas kūną, panorėjai apsiriboti, o Viešpatie, nes Tu prisiėmei žmogybę su visomis jos savybėmis". Tas pat ir Matutinum: "Begalinis Tėvo Žodis tapo kūne apribotas; kūne, kurį jis gavo iš Tavęs, šventoji Dievo Motina... Vargšas buvo jis, Dievo Žodis; jis alko ir troško kūne. Tai ženklai žmogiškosios jo prigimties, kuri jį apribojo".[21]

Trečiasis ir paskutinis kenozės laipsnis yra *Dievo kančia ir mirtis.* Tarp visų šių laipsnių nėra būtino ryšio: pasaulio sukūrimas nebūtinai turi patraukti paskui save įsikūnijimą, ir įsikūnijimas nebūtinai turi baigtis kančia ir mirtimi. Kiekvienas kenozės laipsnis kyla iš Dievo meilės nuosprendžio ir todėl yra absoliučiai laisvas jo veiksmas. Iš kitos tačiau pusės kiekvienas šis laipsnis reiškia vis didėjantį Dievo visagalybės aprėžimą ir tuo būdu vis aiškesnį begalinės Dievo meilės apreiškimą. Kančios ir mirties prisiėmimas yra pats didžiausias susinaikinimas ir todėl pilnutinė Dievo kenozė. Juk kančioje bei

mirtyje yra apribojamas ne tik absoliutinis *Dievo* gyvenimas, kaip tai įvyksta kūrimo ar įsikūnijimo veiksmuose, bet čia yra suardoma ir *žmogiškoji* prigimtis, kaip esminė Kristaus būties dalis. Kančioje ir mirtyje apsireiškia nebūtis kaip priešginybė absoliučiai Būčiai. Štai kodėl Dievo kančia ir mirtis yra "begalinės kenozės bedugnė".[22]

Pasaulį kurdamas, Dievas pasirodo esąs toks absoliutus nebūties Valdovas, kad į jo šūksnį "tebūna — fiat" (Pr 1, 3) atsiliepia būtis savo tikrove. Nebūtis pasitraukia ir esti ontologiškai pergalima. Dievo absoliutumas čia veikia visu savo plotu. Nebūties atžvilgiu pasaulio kūrime nėra jokio Dievo apsiribojimo (jis prasideda tik sukurtosios būtybės atžvilgiu). Kęsdamas ir mirdamas, Dievas šį savo absoliutumą tiek aprėžia ir susiaurina, kad nebūtis vėl atsigauna ir suardo aną kūrinišką plotmę, į kurią Dievas buvo nužengęs. Tačiau ši plotmė juk yra paties Dievo kūrinys, kilęs iš nebūties pergalės absoliutine jo galybe. Mirties valandą betgi Dievas leidžia, kad nebūtis suardytų tai, ką jis pats buvo sukūręs ir ką jis buvo prisiėmęs, kaip savo būseną tarno pavidalu. Mirties valandą net šis tarno pavidalas esti sužlugdomas; pavidalas, kurį nešioja pats Dievas. Kančioje ir mirtyje Dievas nusilenkia ne tik reliatyviai būtybei, kuri vis dėlto yra šis tas, bet jis nusilenkia nebūčiai ir jos naikinančiajai galiai. *Mirties valandą Dievas susinaikina kaip Kūrėjas.*

Būties Valdovas nusilenkia nebūčiai ir leidžiasi jos apiplėšiamas.

Štai kodėl Kristaus mirtis skiriasi nuo visų kitų žmonių mirties — *savo baisumu.* Kristaus mirtis yra daugiau negu tik prigimtas įvykis kaip kiekviename žmoguje. Jo mirtis yra laisvai prisiimtas įvykis iš meilės kitiems; įvykis, kuris paliečia ne tik kūną, bet ir dvasią, kadangi žmogaus mirtis yra nuodėmės pasėka, tai yra pasėka atitrūkimo nuo Dievo. Prisiimdamas šią pasėką ant savęs, Kristus prisiėmė visą mirties baisumą ne tik tuo atžvilgiu, kad mirtis suardo žmogiškąją prigimtį, perskirdama kūną ir sielą, bet ir tuo atžvilgiu, kad mirtis verčia pergyventi aną nuodėmės įvykdytą žmogaus nutolimą nuo Dievo. Būdamas be jokios nuodėmės, Kristus vis dėlto kenčia ir miršta už kitų nuodėmes, todėl kenčia ir miršta ne kokią švelnią, į miegą panašią mirtį, bet mirtį visu jos dvasiniu šiurpu, mirtį kaip nuodėmės vaisių. Kristaus mirtis yra įvykis ne tik jo kūne, bet ir jo asmenybės gelmėse. Bulgakovas kovoja su doketišku polinkiu, kalbėti apie kenčiantįjį ir miršiantįjį Kristų tiktai kaip apie žmogų. Tiesa, Kristus kentėjo ir mirė ne kaip Dievas, bet ir ne tiktai kaip žmogus. *Jis kentėjo ir mirė kaip Dievažmogis.*[23] Posakiai "kaip Dievas" ir "kaip žmogus" išreiškia tik prigimtį. Tačiau mirtis nėra tiktai įvykis grynai prigimtyje; mirtis yra įvykis ir asmens gelmėse; tai giliausias asmeninis patyrimas — viso mirties šiurpumo tiek kūniniu, tiek ypač dvasiniu at-

žvilgiu. Kristus taip pat pergyveno šį patyrimą visa jo pilnatve; pergyveno kaip dieviškasis asmuo, nešąs savimi tiek dieviškąją, tiek žmogiškąją prigimtį. Todėl negalima Kristaus mirties atsieti nuo jo asmens ir kalbėti šiuo atžvilgiu apie jį tiktai kaip apie žmogų. Būdamas vienas dieviškasis asmuo, Kristus neša visus tiek dieviškosios, tiek žmogiškosios prigimties veiksmus šiuo savo asmeniu: tai yra *jo paties* veiksmai — prisiimti, patirti, pergyventi, iškęsti, todėl turį begalinės vertės ir begalinės reikšmės. Jeigu Kristus būtų miręs tiktai kaip žmogus, vadinasi, jeigu jo mirtis nebūtų buvusi Dievažmogio mirtis, tai ji nė nebūtų galėjusi būti *auka* už mūsų nuodėmes, nes tai būtų buvusi tokia pat mirtis kaip ir kiekvieno kito žmogaus. Kristus mus atpirko savo mirtimi tiktai todėl, kad mirė ne tik kaip žmogus, bet kaip Dievažmogis, pačiame savo asmenyje iškentęs mirtį kaip nuodėmės pasėką ir tuo būdu ją sunaikinęs.

Tačiau Kristaus mirtis yra absoliučiai laisvas jo žygis. Būdamas be nuodėmės, Kristus nėra palenktas metafiziniam mirties dėsniui. O jeigu jis vis dėlto miršta, tai tik todėl, kad jis save patį atskleidžia mirties veikimui. Štai kodėl Kristaus mirtis ir yra pats giliausias Dievo kenozės laipsnis. Aprašydamas Kristaus susinaikinimą, šv. Povilas pastebi, kad Išganytojas "pažemino save, pasidarydamas klusnus ligi mirties ir tai ligi mirties ant kryžiaus" (Pil 1, 8). Šie du Kristaus nusižeminimo arba jo kenozės pavi-

dalai — *mirtis* ir mirtis ant *kryžiaus* — yra didžiai prasmingi. Mirtis apskritai yra pats giliausias klusnumas prasme ontologinio nusilenkimo nebūčiai. Mirtis ant kryžiaus yra pats giliausias klusnumas prasme istorinio nusilenkimo niekingiausiai mirties formai. Kristus kaip dieviškasis Logos, per kurį ir kuriam yra visa sukurta, susinaikino taip radikaliai, kad jis nusilenkė ne tik mirties atveju veikiančiai nebūčiai, bet ir pačiai gėdingiausiai šio veikimo formai — mirčiai ant kryžiaus.

Trys tad yra Dievo kenozės laipsniai: pasaulio sukūrimas, įsikūnijimas ir mirtis. Visuose juose apsireiškia Kristus kaip tikrasis kenozės nešėjas. Kūrime jis yra tasai, per kurį visa yra sukurta ir kuriame visa laikosi. Tačiau jeigu kūrimas, kaip sakyta, yra pirmykštis Dievo apsiribojimo veiksmas, tai šis veiksmas visų pirma liečia Kristų. Nešdamas pasaulį savo jėga, Logos aprėžia savo visagalybę, kad teiktų galimybės reliatyviai būtybei būti ir veikti. Įsikūnijime Kristus yra tasai, kuris palieka savo valdovišką būseną ir prisiima tarno būseną, nusilenkdamas visiems šios būsenos dėsniams. Kančioje ir mirtyje Kristus yra tasai, kuris atskleidžia mirties kaip nuodėmės pasėkos baisumą ligi pat gelmių, šį baisumą prisiimdamas ir jį kaip Dievažmogis iškęsdamas. Tarno pavidalas Kristuje prasideda juo kaip pasaulio pirmavaizdžiu ir eina ligi pat gėdingiausios istorinės mirties ant kryžiaus.

2. Kryžiaus pergyvenimas

Bet kaip tik šiuo Kristaus nusileidimu į mirties tamsą ir prasideda jo žengimas į dangiškąją garbę. Laisvas visiško susinaikinimo prisiėmimas virsta mirties kaip nebūties pergale. Tai yra nepaneigiama Krikščionybės tiesa. Šv. Povilas, pavaizdavęs vis didėjančią Logos kenozę, anąjį savęs susinaikinimą, prisiimant tarno pavidalą, sako: "Todėl Dievas ir išaukštino jį, duodamas jam vardą, viršesnį už visus vardus, kad Jėzaus vardu priklauptų kiekvienas kelias danguje, žemėje ir po žeme ir kad kiekvienas liežuvis išpažintų, jog Viešpats Jėzus Kristus yra Dievo Tėvo garbei" (Pil 2, 9-11). Pasiekusi savo giliausią laipsnį mirtyje, kenozė pasikeičia į savo priešginybę: *klusnumas virsta viešpatavimu,* Kristus - Tarnas virsta visatos Valdovu. Jo kančios visuotinumas apsivelka garbės visuotinumu. Ir kaip tik šio pasikeitimo šviesoje atsiskleidžia kryžiaus pergyvenimas Rytų Bažnyčioje.

Vakaruose įprasta teigti, esą Rytų Bažnyčia nėra išvysčiusi nei kryžiaus mistikos nei jo teologijos; visa tai esą padarę tiktai Vakarai.[24] Ši pažiūra yra teisinga, bet sykiu ir klaidinga. Jeigu žiūrėsime į kryžių kaip į Kristaus psichofizinės kančios simbolį, tai turėsime sutikti, kad *šitaip* suprasto kryžiaus mistikos ir teologijos Rytai iš tikro neturi. Jų teologija nesvarsto Kristaus kentėjimų bei mirimo vyksmo, kiek šis vyksmas reiškia prigimtą Išganytojo kūno

ardymą. Tokio svarstymo Rytų Bažnyčia, kaip šio skyriaus pradžioje minėta, net vengia, nes ji laiko jį Kristaus kančios pažeminimu. Rytų mistika neturi, kaip sakyta, jokių Kristaus kankinimo regėjimų: tuo aiškinamas ir visiškas stigmatizuotųjų nebuvimas Rytų Bažnyčioje. Rytų maldingumas nežino nė Kryžiaus Kelių. Kristaus kančios relikvijos — drobulė, vinys, jietis, jupa — nevaidina čia jokio vaidmens. Ikonų tapyboje vengiama vaizduoti sužalotą, krauju aptekusį, nuo skausmo iškreiptą Jėzaus kūną, o ypač jo veidą. Kryžius kaip išraiška to, kas Kristaus kentėjimuose ir mirtyje yra *gamtiškai žmogiška,* nestovi Rytų Bažnyčios pergyvenimo bei mąstymo centre.

Bet tai anaiptol nereiškia, kad Rytų Bažnyčia iš viso neturėtų kryžiaus teologijos, mistikos ir jo garbinimo. Kristaus kančios reikšmė atpirkimui ypač rusų teologų yra jau senokai išnagrinėta.[25] Rytų Bažnyčios liturgija skiria kiekvieną savaitės trečiadienį ir penktadienį Jėzaus kentėjimams paminėti.[26] Jos pamoksluose vyrauja mintis, kad Kristaus kryžius "yra durys į Dievo Karalystę" ir kad Krikštas reiškia "pasinėrimą į kryžiaus kentėjimų gelmes".[27] Sekimas Kristumi, kaip netrukus matysime, yra dalyvavimas Kristaus visuotinėje kančioje. Net ir kasdienos gyvenime Rytų Bažnyčios krikščionys aiškiai pabrėžia kryžiaus vaidmenį: jokia kita konfesija nevartoja kryžiaus ženklo tiek gausiai kaip Rytų Bažnyčia. Socialinėje srityje kryžius irgi yra pergyvena-

mas kaip kelias atsinaujinti: šio šimtmečio pradžioje N. Nepliujevo pradėtas sąjūdis perauklėti rusų darbininkiją religiniu bei socialiniu pagrindu kaip tik vadinosi "Kryžiaus Išaukštinimo Brolija".[28]

Klaidinga tad yra kurti kažkokią priešginybę tarp įsikūnijimo ir kryžiaus teologijų ir čia regėti Rytų ir Vakarų Bažnyčių skirtumą. Tiesa, G. Stadtmulleris yra teisingai pastebėjęs, kad Rytų Bažnyčios mąstymų, arba tiksliau: *apmąstymų,* pagrindinį objektą sudaro "Kristaus įsikūnijimo paslaptis". Bet čia pat jis priduria, kad ši paslaptis Rytuose yra svarstoma savotišku atžvilgiu, būtent: kaip "Dievas, būdamas begalinis, gali tapti žmogumi"; kaip jis "iš savo dieviškosios aukštumos gali nusileisti į žmogiškąsias žemumas".[29] Tai tas pat atžvilgis, kurį mes ir vadiname *kenoze.* Tai Dievo apsiribojimo, nusižeminimo ir susinaikinimo atžvilgis. Dievo tapimas žmogumi yra, kaip sakyta, vienas iš kenozės laipsnių. Kitaip tariant, įsikūnijimas yra Rytų Bažnyčios apmąstomas *Dievo atžvilgiu,* būtent, kaip begalinės jo meilės aktas, kuris aprėžia Dievo visagalybę. Praplėsdami tad aukščiau minėtus S. Bulgakovo žodžius, kad pasaulis esąs sukurtas nuo kryžiaus, galėtume ir įsikūnijimą pavadinti įvykusiu kryžiaus šešėlyje. *Įsikūnijimas nėra Dievo triumfas, bet jo kenozė.* Štai kodėl Rytų Bažnyčia Kalėdas ir Šventčia žymiai santūriau negu Vakarų Bažnyčia, nes kryžiaus šešėlis apgaubia šį nuostabų veiksmą ir neleidžia žmogui juo taip kūdikiškai džiaugtis, kaip tai

daro Vakarų krikščionys. Štai kodėl ir ana priešginybė tarp įsikūnijimo ir kryžiaus teologijų yra dirbtinė. Ne tai būdinga Vakarų ir Rytų Bažnyčioms, kad juodvi įsikūnijimą ir kryžių perskirtų, bet tai, kad juodvi abi šias tikėjimo paslaptis pergyvena ir apmąsto kitu atžvilgiu, būtent: Rytų Bažnyčia *Dievo* atžvilgiu, Vakarų Bažnyčia *žmogaus* atžvilgiu.

Kaip Rytų Bažnyčia pergyvena kryžių ir Kristų ant kryžiaus, gali mums gana gerai paaiškinti ikonų tapyba. Viename šios tapybos vadovėlyje randame būdingų nurodymų, kokių užrašų bei pavadinimų reikią duoti Išganytojo ikonoms. Šio vadovėlio autorius, Athos kalno vienuolis Dionyzas, rašo: jei tapomas Kristus paskutiniojo teismo metu, tai paveikslas turįs būti pavadintas "Teisusis Teisėjas"; jei Kristus vaizduojamas kaip Aukščiausiasis Kunigas, tai ikona turi turėti užrašą "Karalių Karalius ir Didysis Kunigas"; jeigu Kristus tapomas ant kryžiaus, tai užrašas turi skambėti: "Garbės Karalius".[30] Nepaprastai būdingas pavadinimas! *Nukryžiuotasis Kristus yra Rytų Bažnyčiai Garbės Karalius.* Tai nurodymas, kad Rytų krikščionys Kristaus kryžių visados pergyvena jo garbės šviesoje. Kristaus kančia kaip kūninis skausmas, kaip kūno ardymas bei žalojimas yra visiškai reali, tačiau ji tuo anaiptol neišsisemia, nes kartu su kančia jau žengia ir pergalė, pakeisdama tuo būdu ir patį kančios pobūdį. *Kristaus kančia yra pirmas jo žingsnis į Prisi-*

kėlimą. "Kai Jėzus merdėjo ant kryžiaus ir galop nutilo, tai prabilo dangus ir žemė, pakilo mirusieji, kad skelbtų Nukryžiuotojo prisikėlimą; net akmens pradėjo kalbėti".[31] Rytų Bažnyčia negali Jėzaus mirties atsieti nuo jo prisikėlimo ir šiuos du jo gyvenimo įvykius skyrium apmąstyti ir skyrium švęsti. Kaip įsikūnijimas yra pergyvenamas kryžiaus šešėlyje ir todėl jo šventimas Kalėdų metu nesusiklosto naiviai kūdikiškomis formomis, taip kančia yra pergyvenama garbės šviesoje ir todėl neįgyja tragiškų bruožų. Gimimas ir mirtis, kančia ir garbė Rytų pergyvenime susijungia į neperskiriamą vienybę, ir tik šios vienybės šviesoje visi Išganytojo gyvenimo momentai tegali būti tinkamai suprasti. Štai kodėl rusų religijos filosofai (S. Bulgakovas, L. Karsavinas) ir vadina Krikščionybę ne gyvenimo ir ne mirties religija, bet *religija gyvenimo per mirtį.* Gyvenimas prašvinta, tačiau tik perėjęs per mirties tamsą. Mirtis reiškiasi visa savo galia, bet ji netenka tragikos gyvenimo šviesoje. Šis pilnutinis žvilgis į Kristaus būties apraiškas, jų neskaldymas ir neatskyrimas vienos nuo kitos kaip tik ir sudaro būdingiausią bruožą Rytų Bažnyčios nusistatyme Kristaus kančios bei mirties atžvilgiu.

Vidinis mirties jungimas su prisikėlimu ypač išeina aikštėn bizantininėje Didžiosios Savaitės liturgijoje. Jau Didįjį Penktadienį, vadinasi, Kristaus mirties dieną, Rytų Bažnyčios maldose ir giesmėse pasigirsta aiškūs prisikėlimo motyvai. Žinoma, Jė-

zaus mirtis šios dienos liturgijoje užima daugiausia vietos, tačiau ji yra čia nuolatos siejama su artimu prisikėlimu. Rytų Bažnyčia įspėja Izraelio įstatymdavius nesiguosti tuo, kad jiems pasisekė Jėzų apkaltinti ir nukryžiuoti, nes jo mirtis anaiptol nėra pabaiga: "Pažvelkite į šventyklą, kurią sugriovėte; pažvelkite į Avinėlį, kurį prikalėte prie kryžiaus ir leidote palaidoti: jis prisikėlė pats savo galybe", gieda Rytų Bažnyčia Didįjį Penktadienį (Matutinum, kathisma po 12 antifonos). Tai anaiptol nereiškia, kad Jėzaus mirtis būtų buvusi netikra. Išganytojas mirė tikrą ir baisią mirtį, bet šia savo mirtimi jis kaip tik ir "apkalė pančiais tironą" (t. y. mirtį; t. p.). Tą patį sako ir Jėzaus Motina mirusiam savo Sūnui: "Mano Sūnau, kur dingo tavo išvaizdos grožybė! Aš nebegaliu ilgiau pakelti matydama, kaip neteisingai esi nukryžiuotas! Pasiskubink prisikelti!" (Sticheron prie 9 odės). Didžiojo Penktadienio apeigų pabaigoje rusų stačiatikių Bažnyčia Epitaphion (plaščianica) garbinimo metu irgi sakydina Dievo Motiną: "Ach, mano Vaikeli! Ach, Tu mano įščios Šviesa! Ką Simeonas man šventykloje pranašavo, šiandien išsipildė: kalavijas perskrodė mano širdį. Bet Tu paversk mano ašaras džiaugsmu ir prisikelk". Vedamasis Didžiojo Penktadienio liturgijos motyvas Rytų Bažnyčioje yra išreiškiamas šia dažnai kartojama eilute: "Mes garbiname, Kristau, Tavo kančią, parodyk mums didingą savo prisikėlimą" (Matutinum, 15 antifona).

Žinoma, svarstant tik vieno Didžiojo Penktadienio Rytų liturgiją, galima būtų šį nuolatinį žvilgčiojimą į Kristaus prisikėlimą aiškinti kaip laukimą bei viltį ir todėl nelaikyti jo būdingu rytietiškam pergyvenimui. Tačiau atsimenant, kad lygiai tas pat pasikartoja ir Velykų Sekmadienį, šis Didžiojo Penktadienio žvilgis įgyja naujos prasmės bei reikšmės. Kaip Didžiojo Penktadienio liturgijoje *prisikėlimas,* taip Velykų Sekmadienio liturgijoje *kryžius bei kančia* sudaro pagrindinius šių švenčių motyvus. Didįjį Penktadienį Rytų Bažnyčia žvelgia į tai, kas įvyks Velykų Sekmadienį. Velykų Sekmadienį ji žvelgia į tai, kas įvyko Didįjį Penktadienį. Ateitis ir praeitis susipina į vieną neatskiriamą mirties ir prisikėlimo vienybę. Be prsikėlimo Kristaus mirtis būtų buvusi visiškas ir galutinis jo pralaimėjimas: miręs ir neprisikėlęs Jėzus yra joks pasaulio Išganytojas, net jeigu jis morališkai ir būtų pasiaukojęs už žmoniją. Tačiau be mirties Kristaus kenozė būtų sustojusi pusiaukelėje, ir Jėzus nebūtų išsėmęs viso žmonijos likimo, vadinasi, nebūtų realiai pasiėmęs jos nuodėmių, nes kas realiai pasiima žmonijos nuodėmes, tas pasiima ir mirtį kaip nuodėmės pasėką. Žmonijos išganymas juk nėra koks nors priedas prie to, ką ji jau turi, bet tai *vidinis pakeitimas,* einąs ligi pačių ontologinių žmogaus būtybės gelmių. Išganymas yra senosios žmogaus padėties pergalėjimas, tačiau ne tuo, kad ši padėtis būtų tarsi iš viršaus užtveriama, bet tuo, kad ji iš vidaus iškenčia-

ma ligi pat galutinių jos galimybių. Amžinasis gyvenimas, kyląs iš Kristaus atpirkimo, yra ne prigimtojo gyvenimo pratęsimas nemirimo prasme, bet buvimas visai kitokioje plotmėje, ateinąs žmogui ontologiškai iš pirmą kartą gautos pašvenčiamosios malonės, egzistenciškai tačiau tiktai po iškentėtos mirties. Prisikėlimas *įvykdo* šį naują buvimą. Bet mirimas *užbaigia* seną buvimą, be kurio ir naujasis būtų neįmanomas.

Šia prasme mirtis išganymui yra tokia pat esminė kaip ir prisikėlimas. Todėl kai Petras bandė sykį atkalbėti Kristų nuo kančios bei mirties, Jėzus atšiauriai subarė jį, pastebėdamas, esą Petras yra jam papiktinimas, nes jis mėgstąs "ne tai, kas Dievo, bet kas žmonių" (Mat 16, 23). Žmonės iš tikro trokšta *nemirti,* tai yra gyventi "blogą amžinybę" čia žemėje, kaip V. Solovjovas vadina tokį gyvenimą be mirties. Tuo tarpu Dievas nori ne prailginti žmogaus žemiškąjį gyvenimą ligi begalybės, bet perkeisti jo buvimą ontologiniu mirties pergalėjimu: mirštant ir prisikeliant. Atkalbėti Jėzų nuo mirties todėl reiškia nesuvokti pačios dieviškojo atpirkimo esmės, regint šią esmę tiktai paprastame nemirime. Štai kodėl Jėzus taip smarkiai ir papeikė Petrą, pavadindamas jį net šėtonu-gundytoju: "Eik nuo manęs, šėtone!" (Mat 16, 23). Rytų Bažnyčia giliai pergyvena šį išganymo ryšį iš vienos pusės su mirtimi, iš kitos su prisikėlimu, todėl ir savo liturgijoje nuolatos žvelgia tai į vieną, tai į kitą įvykį, nestaty-

dama jų šalia vienas kito, bet juos iš vidaus vieną su kitu jungdama: mirtį su prisikėlimu Didžiojo Penktadienio liturgijoje, o prisikėlimą su mirtimi Velykų sekmadienio iškilmėse.

Daugelyje Velykų liturgijos vietų yra minimas ir garbinamas kryžius kaip mirties ženklas bei įrankis. Velykiniai bizantininės liturgijos himnai yra pilni kryžiaus prisiminimo: "Mes garbiname, Kristau, Tavo kryžių ir giedame Tavo prisikėlimo garbei... Ateikite, krikščionys, pagarbinti Kristaus prisikėlimo; juk tai per kryžių atėjo džiaugsmas į pasaulį. Todėl be paliovos giedame, Išganytojau, Tavo prisikėlimui, nes, iškentęs kryžių, Tu sunaikinai mirtį mirtimi" (Velykų Sekmadienio Matutinum, 6 odės synaxarion). Nuostabus kryžiaus supynimas su prisikėlimu! Ir šis supynimas trunka visą velykinį laiką. Ypač trečiadienį po Velykų kryžius kaip liturginis motyvas stipriai išeina aikštėn: "Savo kryžiumi, Kristau, tu mus išvadavai iš seno prakeikimo; savo mirtimi tu nugalėjai šėtoną, tą mūsų prigimties budelį... Savo kryžiumi veski mus, Išganytojau, į savo tiesą ir apsaugok mus nuo mūsų priešo pinklių" (Matutinum)! Tas pat kryžiaus pabrėžimas pasirodo ir penktadienį po Velykų: "Tavo kryžius, Viešpatie, yra gyvenimas ir prisikėlimas Tavo tautai; juo pasitikėdami, mes giedame Tau, prisikėlusis Dieve" (Matutinum); "nužengęs iš dangaus, Tu užžengei į kryžių, Jėzau; būdamas amžinasis gyvenimas, Tu ėjai mirti" (Mišparai, Prisikėlimo stiche-

ron). Ir Atvelykio Sekmadienį, skirtą šv. Tomui ir todėl perpintą tikėjimo - netikėjimo motyvais, bizantininė liturgija nepamiršta kryžiaus: "Tu savo kryžiumi mus, susenusius, atnaujinai, Kristau, ir mus žlungančius pakeitei į nežlungančius" (Matutinum, 3 odės troparion). Jeigu nežinotume, kad visi šie atodūsiai į Kristaus kryžių yra paimti iš velykinės liturgijos, galėtume juos visiškai pagrįstai priskirti Kryžiaus Išaukštinimo arba net Didžiosios Savaitės liturgijai. Ir neklystume, nes tais pačiais žodžiais garbina kryžių Rytų Bažnyčia ir minėtų švenčių liturgijoje.

Šie liturginiai tekstai sakyte sako, kad Didysis Penktadienis ir Velykų Sekmadienis Rytų Bažnyčioje sudaro neperskiriamai gilią vienybę ir kad todėl vienašališka yra teigti, esą Rytų Bažnyčia esanti 'prisikėlimo Bažnyčia' kaip tik todėl, kad joje kryžius esąs mažiau pabrėžiamas, negu Vakarų Bažnyčioje. Tai visiškai klaidingas įspūdis, kilęs iš Rytų nepažinimo arba jų nesupratimo. Juk jeigu palyginsime liturginius Rytų Bažnyčios tekstus su tokiais pat tekstais Vakarų Bažnyčioje, galėsime lengvai pastebėti, kad bizantininė liturgija kryžių mini daug dažniau negu lotyniškoji liturgija. Kryžiaus pergyvenimo bei jo garbinimo skirtingumas Rytų Bažnyčioje neturėtų tad stiprinti nuomonės, esą Kristaus kančia ir mirtis Rytų maldingume nėra radę tinkamos išraiškos.

Kad ši nuomonė iš tikro yra klaidinga, rodo tarp kitko — ir tai labai įspūdingai — Kryžiaus Išaukštinimo šventė. Abejose Bažnyčiose ji yra švenčiama tą pačią dieną, būtent rugsėjo 14-ją. Tačiau šios dienos iškilmės Vakarų Bažnyčioje yra labai kuklios ir net skurdžios. Liturginio rango atžvilgiu Kryžiaus išaukštinimo šventė yra čia antraeilė ir todėl stovi toje pačioje plotmėje kaip kaikurios Marijos šventės (pav. Marijos septyni skausmai, rugsėjo 15). Tuo tarpu Rytų Bažnyčioje Kryžiaus Išaukštinimas priklauso — kaip ir Persikeitimas Taboro kalne — prie dvylikos pačių didžiųjų švenčių liturginių metų eigoje. Šios šventės vigilija yra Rytuose labai griežtas pasninkas, laikomas net jeigu vigilija pasitaiko ir sekmadienį. Pati Kryžiaus Išaukštinimo liturgija Rytų Bažnyčioje yra pilna nuostabiai gilių minčių bei įspūdingų apeigų, kurios kaip tik ir atskleidžia kryžiaus reikšmę. Matutinum metu, chorui giedant didžiąją doksologiją, kunigas paima kryžių nuo altoriaus ir neša jį pro kairiąsias ikonostazės duris į vidurį bažnyčios, kur netoli vidurinių arba karališkųjų ikonostazės durų yra specialiai parengtas nedidelis altorėlis. Ant jo kunigas kryžių pastato, pasmilko, paskui vėl ima į rankas, iškelia, kiek galėdamas, į viršų ir, nusigręžęs į rytus, kryžiumi tris kartus laimina pasaulį. Rusų Bažnyčios choras tuo tarpu gieda 100 kartų "Viešpatie, pasigailėk (Hospodi pomiluj)". Ši apeiga pasikartoja dar keturis kartus, kunigui nusi-

gręžiant į šiaurę, į vakarus, į pietus ir dar kartą į rytus. Choras kiekvieną sykį gieda vis po 100 kartų "Viešpatie, pasigailėk". Rusų kompozitorius Lvovskis (miręs 1894 m.), priklausęs vad. Petrapilio muzikos mokyklai, sujungė kiekvieną šio "Viešpatie, pasigailėk" šimtinę viena melodija, kuri nuo vos girdimo pianissimo kyla ligi griausmingo fortissimo, išreikšdama puolusios kūrinijos maldavimą ir jos vargo šauksmą. Ši melodija ir yra dabar rusų Bažnyčiose giedama anų penkių kryžiaus pakylėjimų metu.

Laimindama kryžiumi visas keturias pasaulio šalis, Rytų Bažnyčia kaip tik ir nori tuo pasakyti, kad kryžius yra visuotinio išganymo ženklas — ne tik žmogui, bet ir visai kūrinijai. "Šiandien buvo pašvęstos visos keturios pasaulio šalys", gieda bizantininė liturgija Kryžiaus Išaukštinimo dieną (Matutinum pabaigoje). Kryžius kaip "gyvybės medis" auga "iš pačių žemės gelmių" ir "stiprina mūsų tikėjimą į prisikėlimą"; kunigo rankomis pakeltas į viršų, jis "skelbia Kristaus žengimą į dangų", sykiu tačiau ir tai, kad "žemės molis, iš kurio esame padaryti, taip pat gyvena danguje" (t. p.); tai reiškia, pašvęsta yra ne tik dvasia, bet ir medžiaga. Kryžius "šiandien yra virtęs žemės centru" ir "pašventęs visatos ribas" (Didieji Mišparai, litė): jis "sergsti visą pasaulį" (Matutinum, 9 odė). Štai kodėl kryžius Rytų Bažnyčiai turi ne tik moralinės, bet ir kosmologinės reikšmės: jis yra dau-

giau negu tik psichologinis nurodymas; jis yra pasaulio perkeitimo pagrindas, siekiąs net ligi pat medžiagos gelmių, ką keturių pasaulio šalių laiminimas kryžiumi kaip tik ir nori išreikšti. Kryžiaus Išaukštinimo šventėje Rytų Bažnyčia tikrai atskleidžia savą kryžiaus pergyvenimą, nuostabiai gilų ir platų, kuris nepasitenkina tik viena žmogaus užjaučiančia širdimi, bet išplečia kryžiaus vaidmenį į visą kosmą. Kaip tad galima kalbėti apie kryžiaus antrinę vietą Rytų Bažnyčioje!

Tačiau ir vėl: visas šis kryžiaus aukštinimas, jo jungimas su kosmu, jo statymas į pasaulio centrą čia pat yra siejamas su prisikėlimu, taip kad kryžiaus garbinimas Rytų Bažnyčioje įgyja ne tik iškilmingo, bet kartu ir *džiaugsmingo* pobūdžio. Argi nebūdinga, kad Rytų Bažnyčia gieda Alleliuja ne tik Kryžiaus Išaukštinimo dieną, bet ir Didįjį Penktadienį, kas mums, Vakarų krikščionims, atrodo tarsi didžiulis nesusipratimas. Jeigu tačiau prisiminsime, ką Alleliuja reiškia, tai mūsų tylus priekaištas Rytų Bažnyčiai tuojau dings, ir liturginė jos praktika atsiskleis visu prasmingumu. *Alleliuja yra džiaugsmo šūksnis.* Tačiau liturgijoje jis reiškia ne kurį nors praeinantį žemiškąjį džiaugsmą, o aną palaimintąją būseną, atsiradusią visai kūrinijai po Kristaus prisikėlimo ir įžengimo į dangų. Šv. Jonas, savo regėjimuose aprašinėdamas Avinėlio galutinę pergalę kovoje su didžiąja paleistuve, nuolatos kartoja žodį 'Alleliuja' kaip išraišką to, kad "mūsų

Viešpats Dievas visagalis ėmė viešpatauti" (Apr 19, 6). Alleliuja pasigirsta danguje tarsi "daugelio vandenų" ir "didelių griausmų" balsas (19, 6), tarsi balsas "daugelio minių" (19, 1). Jį taria ir "dvidešimt keturi vyresnieji ir keturi gyvūnai" prieš Viešpaties sostą (19, 4). Visa kūrinija gieda Alleliuja, nes ji visa yra Kristaus pergalės pakelta į perkeistąją būseną, išvaduotą iš blogio. Tiesa, kol gyvename žemėje, tol blogis mums graso ir nesyki mus ištinka. Tačiau tai visai kas kita, negu gyvenime prieš Kristų. Kristus savo prisikėlimu pergalėjo mirtį, šį patį didžiausią blogį, ir todėl gyvenimas po Kristaus jau nebėra skundas, bet esmėje *džiaugsmas*. Mirdami po Kristaus, mes jau žinome, kad mirštame prisikėlimui ir tuo įeiname į palaimintąją būseną, kurios išraiška ir yra anasai dangiškasis Apokalipsės Alleliuja.

Todėl Rytų Bažnyčia niekad nenustoja savo liturgijoje Alleliuja giedojusi. Liturgija juk yra ne kas kita, kaip anos palaimintosios būsenos simbolinė išraiška, kaip šventimas amžinosios Kristaus pergalės. Alleliuja kaip šios pergalės šūksnis tad ir turi skambėti nuolatos: net ir Kryžiaus Išaukštinimo dieną, net ir Didįjį Penktadienį, nes kryžius ir mirtis po Kristaus yra apgaubti nebe liūdesiu, o džiaugsmu. Giedodama Alleliuja Kristaus mirties dieną, Rytų Bažnyčia gal kaip tik įspūdingiausiai parodo, kaip ankštai ji mirtį jungia su prisikėlimu ir kaip labai ji kryžių pergyvena amžinosios gar-

bės šviesoje. Katalikų Bažnyčia nebegieda Alleliuja nuo senųjų Užgavėnių (septuagesima) ligi Didžiojo Šeštadienio nakties: tuo metu, kai ypač giliai prisimename Kristaus kančią bei mirtį lyg ir netinka giedoti džiaugsmo giesmę. Psichologiškai tai tiesa. Tačiau šiuo Alleliuja kaip džiaugsmo išraiškos išleidimu Vakarų Bažnyčia parodo, kad jos pergyvenime kančia ir mirtis esti atskiriama nuo prisikėlimo ir garbės; kad jos maldingume esama momentų, kurie lyg ir netenka ryšio su visuma ir kuriuose vienas pradas (liūdesys Didįjį Penktadienį, džiaugsmas Velykų Sekmadienį) lyg ir nustelbia kitą pradą. Rytų Bažnyčioje tokio nustelbimo nėra: Alleliuja nenutyla niekados, nes niekados kančia ir mirtis negali būti pergyvenama be žvilgio į prisikėlimą ir amžiną garbę.

Štai kodėl kryžius yra Rytų Bažnyčios pergyvenamas ne kaip liūdesio ar pralaimėjimo ženklas, bet kaip ženklas "tikro džiaugsmo". "Šią dieną", gieda Rytų Bažnyčia Kryžiaus Išaukštinimo šventėje, "visa kūrinija yra išvaduojama iš sugedimo, ir per kryžių spindi malonė viršum mūsų. Todėl kniumbame prieš Tavo veidą ir sakome: Koki nustabūs Tavo darbai, o Viešpatie" (Didieji Mišparai, litė). *Rytų Bažnyčioje kryžius šviečia.* Jo garbinimas virsta triumfu, kas ypač išeina aikštėn trečiąjį Gavėnios sekmadienį, skirtą irgi kryžiaus garbei. "Visa širdimi džiūgaujame", gieda Rytų Bažnyčia šią dieną, "ir žvilgsniais ir lūpomis giedame triumfo giesmę,

džiaugdamiesi lenkiamės prieš Viešpaties kryžių ir plojame rankomis... Šiandien švenčiame džiaugsmo šventę ir žemėje ir danguje... Šiandien džiūgauja angelų chorai, garbindami tavo kryžių... Džiaukitės tad ir jūs, žemės tautos; džiaukitės, grodamos arfomis ir giedodamos giesmes, ir lenkitės Viešpaties kryžiui... Dievo Bažnyčia, džiaukis ir tu, garbindama palaimintą Viešpaties kryžiaus medį" (Matutinum, 1-9 odė). Iš tikro, nuostabūs žodžiai Gavėnios metu ir tai šventėje, skirtoje kryžiaus garbei! Jeigu tačiau Kristaus pakėlimas ant kryžiaus reiškia visos puolusios kūrinijos pakėlimą į malonės būseną, tai liturginis kryžiaus minėjimas savaime prasiveržia džiaugsmo giesme, kurią gieda visas pasaulis. Kryžius Rytų Bažnyčioje nėra išraiška žmogiškosios tragikos, neperskverbiamos tamsos, vienatvės, bet jis yra *Kristaus garbės ženklas,* o per jį ir visos kūrinijos išaukštinimas.

Pilnumo dėliai reikia pridurti, kad senojoje lotyniškoje Didžiojo Penktadienio liturgijoje kryžius taip pat buvo garbinamas kaip pergalės ženklas. Tai dar ir šiandien yra išlikę himne "Pange, lingua", kuris Katalikų Bažnyčioje yra giedamas kryžiaus nudengimo ir garbinimo metu. Šiame himne kryžius yra vadinamas laimėjimu ("super crucis trophaeo"), ir pats himnas turįs išreikšti didžiulį triumfą ("dic triumphum nobilem"). Dar aiškiau kryžius kaip Kristaus Karaliaus sostas buvo vaiz-

duojamas himne "Vexilla Regis", kuris buvo giedamas, nešant iš vakaro pakonsekruotą ostiją iš šalutinio altoriaus į didįjį altorių. "Karaliaus vėliavos žengia priekyje, šviečia kryžiaus paslaptis"; kryžiuje įvyko Dovydo pranašystė: "Viešpats karaliaus nuo medžio". Pats kryžius yra šiame himne vadinamas "puikiu ir žėrinčiu medžiu" ("arbor decora et fulgida"), papuoštu "Karaliaus purpuru" ("ornata Regis purpura"). Abu šie himnai yra parašyti Fortunato Venancijaus 6 šimtmetyj, vadinasi, tuo metu, kada dar nebuvo jokio skilimo tarp Rytų ir Vakarų Bažnyčios ir kada Kristaus apmąstymas bei pergyvenimas dar buvo visai krikščionijai bendras. Vėliau šis pergyvenimas persiskyrė. Rytų Bažnyčia ir toliau svarstė kenčiantįjį Kristų kaip garbingą Karalių, tuo tarpu Vakarų Bažnyčia susitelkė aplinkui Nukryžiuotąjį jo sužeistos Žmogybės atžvilgiu. Minėti himnai buvo lotyniškojoje liturgijoje giedami, tiesa, ir toliau, tačiau jie neteko pirmykštės prasmės. Prieš dešimtį metų (1955 m. lapkr. 16 d.) Apeigų Kongregacijos dekretu buvo pakeista lotyniškoji Didžiosios Savaitės liturgija, ir senas himnas "Vexilla Regis" buvo išbrauktas, nes jo turinys nebeatitinka dabartinį vakariečio krikščionies pergyvenimą. Dabar tylint yra nešama pakonsekruota ostija į didįjį altorių: merdinčio Jėzaus akivaizdoje Vakarų krikščionija nebegali pergyventi jo kaip Karaliaus, todėl kryžius nebetenka spindėsio, kuriuo jis žėri Rytų krikščionies sieloje. Himno "Ve-

xilla Regis" išbraukimas galbūt ryškiausiai parodo, kaip labai esame nutolę nuo kryžiaus pirmykščio supratimo bei garbinimo.

3. *Meilė Kristui*

Kenozės pagrindas, pradedant pasaulio sukūrimu ir baigiant mirtimi ant kryžiaus, yra *Dievo meilė*. Save aprėždamas ir pažemindamas tuo, kad sulaiko savo absoliutinę galybę, kad nusileidžia į kūriniškojo buvimo plotmę ir nusilenkia šios plotmės dėsniams, Dievas kaip tik ir apreiškia save kaip Meilę. Dar daugiau: *kenozė yra vienintelis kelias, kuriuo Dievas gali savo meilę parodyti.* Juk kol Dievas pasilieka transcendentinėje plotmėje, savo absoliutinėje garbėje bei galybėje, tol jis yra mums visiškai neprieinamas ir tol mes apie jį nieko nežinome. Šia prasme šv. Jonas ir sako, kad "Dievo nė vienas niekados nėra matęs" (Jon 1, 18). Tiktai tada, kai Dievas išeina iš savo neaprėpiamos šviesos ir garbės, mes patiriame, kad jis iš viso *yra* ir kad jis yra *Meilė*. Tačiau šis Dievo išėjimas iš transcendencijos yra niekaip kitaip negalimas kaip tik kenozės keliu. Jau pats būties sukūrimas yra, kaip sakyta, pirmas kenozės žingsnis. Mes egzistuojame tik todėl, kad Dievas nuolatos mums buvimą teikia ir todėl nuolatos savo absoliutinę galybę aprėžia. Kadangi esame sukurti iš meilės, todėl mūsų buvimas ir yra nuolatinis Dievo kaip meilės liudytojas. Kar-

tu tačiau jis yra ir nuolatinis Dievo kenozės liudytojas. Dievas kaip meilė prabyla jau pačiu kūrimo aktu, nes čia prabyla jis kaip nusižeminęs ir save apribojęs Viešpats. Ir juo kenozės laipsniai didėja, juo labiau Dievas mums apsireiškia kaip meilė.

Didžiausio aiškumo šis apsireiškimas pasiekia, kaip jau minėta, *įsikūnijime*. Priimdamas tarno pavidalą, Dievas save tiek aprėžia ir tiek nusižemina, kad vienintelis šios kenozės pagrindas tegali būti meilė. Pasaulio kūrime dar galime regėti Dievo galybės ženklų. Įsikūnijime tokių ženklų nebėra. Čia Dievo galybė yra visiškai pasitraukusi, ir Viešpats pasirodo kaip vienas iš mūsų. Jis prisiima žemiškąjį mūsų likimą ir neša jį — ne kaip kokią kaukę, bet kaip savo paties prigimtį. Jis net nusilenkia šios prigimties dėsniams. Mus kurdamas, Dievas dalinasi su mumis *buvimu*. Tapdamas žmogumi, jis dalinasi su mumis ir šio buvimo forma. Tuo būdu Dievas tampa mums taip labai artimas, kad jis virsta tikrai *mūsų Dievu* giliausia šio žodžio prasme. Gėrybių bei vertybių subendrinimas (communicatio bonorum), kuris sudaro meilės esmę, įsikūnijime pasiekia aukščiausio laipsnio: "Dievas taip pamilo pasaulį, kad davė savo vienatinį Sūnų" (Jon 3, 16) — davė ne taip, kad jis tiktai tarp žmonių *gyventų*, bet kad ir pats tikru žmogumi *būtų*. Jeigu išganymas yra žmogaus sujungimas su Dievu, tai išganymo esmę kaip tik ir sudaro meilė, nes meilėje, kaip S. Verchovskis teisingai pastebi, "įvyksta tobuliau-

sia vienybė. Kristus išganė visus todėl, kad visus sujungė meile su savimi, o per save ir su Tėvu bei Šventąja Dvasia... Dievo Karalystė yra meilės karalystė, o Kristus yra jos centras".[32] Todėl Kristus ir yra tobuliausias Dievo kaip meilės apsireiškimas.

Didžiausias betgi Dievo apsirėžimas bei nusižeminimas įvyksta trečiajame kenozės laipsnyje, būtent *mirtyje.* Dievas miršta mūsų mirtį, kad šią iš pagrindų pergalėtų ir tuo būdu suteiktų mums amžiną gyvenimą (plg. Jon 11, 25-26) — ne prailgintą prigimtojo buvimo plotmėje, bet visą kartu kaip neišsemiamą dabartį. *Mirti už kitą yra betgi pats didžiausias meilės ženklas,* nieku kitu nebepralenkiamas ir net nebepasiekiamas. "Niekas neturi didesnės meilės, kaip ta, kad kas guldo savo gyvybę už savo prietelius" (Jon 15, 13). Logos įsikūnijimu žmogus juk ir yra tapęs Dievo prieteliu. Kristus nevadina savo mokinių *tarnais,* "nes tarnas nežino, ką jo viešpats daro"; tai reiškia: tarnas nedalyvauja savo pono gyvenime, jis nesidalina su juo šiojo būtimi bei veikla. Kristus vadina savo mokinius *prieteliais,* nes jis jiems pasakė visa, ką yra girdėjęs iš Tėvo; tai reiškia: jis įvedė juos į dieviškąjį gyvenimą, jis šį gyvenimą su jais subendrino; Dievas pasidalino su žmogumi per Kristų savo turiniu (Jon 15, 14-15). Žmogus tapo dieviškojo gyvenimo dalyviu. Todėl jis ir nėra Dievo tarnas, bet jo prietelis. Kristus miršta už šį prietelį ant kryžiaus

ir tuo apreiškia pačią didžiausią — neišsemiamą ir neperžengiamą — meilę žmogui, o per jį ir visai kūrinijai.

Bizantininė Rytų Bažnyčios liturgija turi daugybę vardų, kuriais ji vadina Kristų: karalius, valdovas, demiurgas, šviesa, aušrinė, saulė ir t.t. Tačiau pats dažniausias vardas, kurį sutinkame kiekviename žingsnyje, yra Kristaus pavadinimas *žmonių draugu* (philanthropos, čelovekoliubec). Šis Kristui taikomas epitetas yra labai senas. Jį randame jau vad. Laiške Diogenetui, rašytame 2 šimtmetyje, kurio autorius, deja, nežinomas. Atsiremdamas į aukščiau minėtą šv. Jono teigimą, kad Dievo niekas niekad nėra matęs, laiško autorius sako, kol Dievas "savo išmintingus sprendimus pasilaikė tiktai sau ir saugojo juos kaip paslaptį, galėjo atrodyti, kad jis mumis visiškai nesidomi ir nesirūpina. Tačiau apreikšdamas ir per savo Sūnų atskleisdamas mums tai, ką pačioje pradžioje buvo sumanęs, jis mums suteikė visa: tiek galimybę dalyvauti jo geradarybėse, tiek jį patį regėti ir pažinti. Kas iš mūsų galėjo to tikėtis?" Šitoje vietoje laiško autorius ir vadina Dievą *žmonių draugu* (philanthropos) ir kalba apie "jau net per gausų Dievo draugiškumą žmogui" (philanthropia).[33] Bizantininė liturgija pasiėmė šį pavadinimą ir pritaikė jį Kristui kaip Dievo meilės asmeninei apraiškai. Kristus yra žmonių draugas, kuris už juos guldo savo gyvybę. Mirtyje ant kryžiaus kaip didžiausiame Die-

vo kenozės laipsnyje išeina aikštėn ir didžiausias Dievo draugiškumas žmonėms.

Šiuo atžvilgiu gilios prasmės turi Kristaus kaip *vienintelės galimos teodicejos* samprata. Teodiceja, kaip žinome, reiškia Dievo pateisinimą blogio akivaizdoje. Juk jeigu blogis šėlsta tiek gamtoje, tiek istorijoje, tai savaime kyla klausimas, kaip gali pasaulis būti Dievo kūrinys ir jo apsireiškimo vieta. Tai žinojo jau ir šv. Tomas Akvinietis, nagrinėdamas priekaištą Dievo buvimui: "Jei Dievas būtų, tai nebūtų blogio; kadangi tačiau yra pasaulyje blogis, tai todėl nėra Dievo" (STh I, q 2, a. 3). Mūsų laikais šis priekaištas yra pasidaręs itin populiarus ir sykiu skaudus, nes juo yra grindžiama viena ateizmo rūšis, vadinama *egzistenciniu ateizmu.* Tai ateizmas, kuris remiasi blogio (absurdo, melo, kankinimų) patyrimu ir todėl negali sutikti, kad egzistuotų Dievas kaip absoliutinė prasmė, tiesa ir laimė. Šios rūšies ateizmo randame ypač prancūzų egzistencinėje dabarties filosofijoje.[34] Tačiau anksčiau negu prancūzų egzistencialistai aną priekaištą kėlė rusų nihilistai, nes rusai jieškojo Dievo ne tiek sausu protu, kiek asmeniniu susitikimu bei pergyvenimu. Betgi tokiam susitikimui blogis kaip tik ir pastoja kelią.

Tai labai giliai atskleidė F. Dostojevskis savo romane "Broliai Karamazovai" (1879-80), kuriame Ivanas Karamazovas neigia ne patį Dievo bu-

vimą kaip tokį, bet *pasaulio prasmingumą* ir tai todėl, kad pasaulyje esama nekaltų būtybių, ypač vaikų, kančios. Nekaltos būtybės kančia kaip tik ir kelia aikštėn pasaulio neprasmę, o neprasmingas pasaulis juk negali būti žmogaus pripažintas bei priimtas. *Neprasmingą pasaulį žmogus gali ir turi neigti.* Tai Ivanas Karamazovas kaip tik ir daro, grąžindamas Dievui, kaip jis sako, "įėjimo bilietą", gautą gimimo akimirką. Neigdamas pasaulį kaip pilną neprasmės, žmogus tuo pačiu neigia jį ir kaip Dievo veikalą: neprasmingas pasaulis juk negali būti absoliutinės Prasmės kūrinys. O nebūdamas Dievo kūrinys, pasaulis mums Dievo neliudija, nerodo ir neatskleidžia. Todėl nors Ivanas Karamazovas Dievo buvimo *tiesiog* ir neneigia, jis vis dėlto savo nusistatymu pasaulio atžvilgiu pasirodo esąs tikras ateistas.[35] Nekaltos būtybės kančia neleidžia mums išvysti Dievo kaip Meilės, o Dievas be meilės, Dievas kaip grynas protas juk yra neįmanomas. Jeigu toks Dievas be meilės ir būtų, žmogus būtų tiesiog moraliai įpareigotas jį neigti ir net su juo kovoti, atmesdamas jo tvarką. Šios rūšies ateizmą Dostojevskis laikė tokiu svariu, kad sakėsi jį radęs ne Vakarų Europoje, o tiktai rusiškojo žmogaus sieloje.[36] Anuo metu tai buvo iš tikro tiesa. Šiandien tačiau šis egzistencinis ateizmas yra išplitęs ir Vakarų Europoje. Šalia vad. *scientistinio ateizmo,* kylančio iš Dievo nereikalingumo mokslui, egzistencinis ateizmas, kyląs iš pasaulio sąrangos absur-

diškumo, yra dabar plačiausiai išsivysčiusi bedievybės rūšis.[37]

Egzistencinį ateizmą Rytų Bažnyčia visados yra laikiusi labai rimtu, nes krikščioniškasis Rytų mąstymas niekad nėra blogio banalinęs, ką nesykį regime apologetiniuose vakariečių teologų veikaluose. Rusų religijos filosofai drąsiai pripažįsta, kad "vienintelis rimtas ateizmo argumentas kaip tik ir yra sunkenybė visagalio ir geradario Dievo buvimą suderinti su esančiu pasaulyje blogiu ir kančia", nes "jei visavaldis (pantokrator) Dievas egzistuoja kiekviename blogyje, kiekviename kentėjime, kare, kankinimuose, mare ir choleroje, tai į Dievą iš viso negalima tikėti, ir maištas prieš jį yra tokiu atveju visiškai pateisinamas".[38] Štai kodėl teodicejos problema rusų religijos filosofijoje yra žymiai aštriau keliama negu Vakarų filosofijoje, nes tai problema, kuri liečia ne grynai teorinį klausimą, bet visai konkretų žmogaus nusistatymą būties pagrindo ir jos prasmės atžvilgiu. Todėl pagrįstai E. Trubeckoj kalba apie dilemą: "Arba pasaulyje nėra jokios prasmės ir jokio Dievo arba Dievas turi parodyti savo galią pasaulio kančioje".[39] Kitaip sakant, žmogus turi jieškoti tokio "Dievo apsireiškimo", kuris "gyvenimo beprasmybę galutinai pergalėtų" (t. p.).

Šį Dievo kaip galutinio laimėtojo apsireiškimą kančios pilname pasaulyje Rytų religiniai mąstyto-

jai kaip tik ir regi *Kristuje*. Kristus yra nepaneigiamas ir nenugalimas Dievo pateisinimas blogio akivaizdoje. "Idėja Dievo, kuris nužengė į pasaulį, laisvai kentė, dalyvaudamas žmogaus bei kosmo kančioje; idėja kenčiančio Dievažmogio yra vienintelė galima teodiceja, vienintelis įtikinamas Dievo pateisinimas".[40] Nes čia apsireiškia Dievas ne kaip keršytojas bei teisėjas, reikalaująs atstatyti pažeistą savo garbę, bet kaip bendrininkas kentėjimuose ir mirtyje, vadinasi, kaip meilė tobuliausia šio žodžio prasme. Giliausias kenozės laipsnis arba Kristaus mirtis ant kryžiaus išsprendžia nekaltos kančios problemą tuo būdu, kad pats Kūrėjas virsta nekaltu aukos Avinėliu. Tai ir yra Dievo atsakymas į amžiais keliamą priekaištą, kad jis leidžiąs pasaulyje egzistuoti nekaltų būtybių kentėjimams. Taip, jis tai leidžia, tačiau ne ta prasme, kad pats, kaip Putinas savo eilėraštyje "Rex" be pagrindo sako, "į purpurą įsivyniojęs" nematytų pasaulyje "nei skurdo, nei skausmo" arba pyktų, kam žmonės, "rūsčiai šaukdami tame klonyje", ardo "pasaulio harmoniją,[41] — ne: *Dievas pats įsijungia į šią nekaltą kančią,* prisiima ją ir iškenčia ją ligi galo. Naktis Alyvų Kalne, kai Kristus prašė Dangiškąjį Tėvą, kad ta taurė praeitų pro jį negerta (plg. Mat 26, 39-42), yra nepaneigiamas įrodymas, jog žmogiškoji jo prigimtis purtėsi kančios akivaizdoje taip lygiai kaip ir kiekvieno kito ir kad jos baisumas jį ištiko visa jėga. Kristus betgi nusilenkė Tėvo valiai

ir išgėrė aną kančios taurę ligi dugno. Tai ir buvo blogio problemos išsprendimas iš Dievo pusės.

Blogis kaip visiškas negatyvumas ir nebūtis negali iš esmės turėti jokio *teorinio* sprendimo. Juk išspręsti pozityviai kokį nors klausimą reiškia pažinti jo turinį ir jį suvesti į santykį su kitais turiniais. Tačiau blogis juk neturi jokio turinio. Jis yra turinio stoka, jo neigimas, jo ardymas. Jis todėl ir negali būti proto pažintas, nes ten nėra ko pažinti.[42] Štai kodėl Kristus savo moksle ir nedavė mums jokio teorinio kančios bei blogio sprendimo. Tačiau jis mums davė *egzistencinį* sprendimą, kuris glūdi ryžte ištverti blogio ištiktoje padėtyje ligi galo. Kristus prisiėmė mirtį, šią kraštutinę blogio apraišką, ir leido jai suardyti savo gyvybę kaip aukščiausią žemiškąjį gėrį. Tuo būdu jis atsidūrė tokioje padėtyje, kurioje blogis šėlsta visu smarkumu. Tačiau Kristus, nors ir purtydamasis, — "jis pradėjo liūdėti ir sielvartauti" (Mat 26, 37) — ištvėrė šioje padėtyje ir tuo būdu mirtį nugalėjo — ne kokia nors teorine formule, bet egzistencine elgsena blogio akivaizdoje. Todėl S. Frankas ir sako, kad Kristus "savo auka sujungė su Dievu ne tik nusidėjusįjį, bet ir kenčiantįjį pasaulį".[43] Po Kristaus pasaulyje esanti kančia vyksta kartu su Dievu ir Dievuje. *Nekalti kentėjimai yra dabar ne kas kita kaip dalyvavimas Kristaus kančioje;* todėl jie turi atperkamosios reikšmės bei vertės. Kaip Kristus savo kančią sujungė su kūrinijos kančia, taip dabar

kūrinija jungia savo kančią su Kristaus atpirkimu ir darosi tuo būdu šiojo bendrininkė.[44] Štai kodėl po Kristaus nekalta kančia yra šventa; ji nebeturi ano senovinio fatalizmo bei tragiškumo, kuris toks ryškus graikų tragedijose. Be abejo, ir po Kristaus kančia yra likusi tokia pat baisi bei žiauri *psichofiziniu* savo atžvilgiu. Ir po Kristaus sunkus atsakingumas slėgia pečius visų tų, kurie nekaltą kančią žadina arba ją stiprina. Tačiau pati ši kančia kaip tokia yra netekusi neprasmybės. Po Kristaus ji yra nuostabiai prasminga kaip kelias plėsti Kristaus išganymui ir kaip dalyvavimas jo meilės žygyj.

Štai kodėl Kristus šiandien ir stovi priešais mus kaip tikroji teodiceja; vadinasi, kaip Dievo pateisinimas blogio akivaizdoje. Šiandien niekas negali Dievo kaltinti, esą jis ieškąsis priebėgos begalinėje savo garbėje ir paliekąs pasaulį vieną su savo kentėjimais. Kenčiančio ir mirštančio Kristaus akivaizdoje šis priekaištas neturi jokios prasmės. Po Kristaus nebegalima nekaltos kančios laikyti pagrindu Dievo buvimui neigti arba sukilti prieš jo viešpatavimą.

Iš to plaukia labai svarbi išvada: egzistencinis ateizmas, kyląs iš blogio patyrimo, po Kristaus yra netekęs pagrindo. Po Kristaus yra galimas tik scientistinis ateizmas; vadinasi, toks ateizmas, kuris protu Dievo būtyje neranda arba būčiai išaiškinti jo yra nereikalingas. Tačiau nebegalimas yra toks ateizmas, kuris atmeta Dievą todėl, kad jis esąs be-

širdis valdovas, nemylįs žmonių, todėl leidžiąs jiems nekaltai kęsti ir žūti. Prometejinis sukilimas prieš Dievą, esantį kietos širdies ir nesugebantį tarnauti, kaip tai Dzeusui prikaišioja graikiškasis Prometejus, Kristaus akivaizdoje yra tikra nesąmonė. Juk Kristuje kaip tik ir įvyko anasai Prometejaus pranašavimas, esą Dievas išmoksiąs tarnauti ir tapsiąs minkštos širdies.[45] Dievo Karalystė, kurią Kristus skelbė ir kurią Bažnyčia dabar žemėje kuria, yra nebe jėgos, bet "teisybės, meilės ir taikos Karalystė" (Kristaus Karaliaus šventės prefacija); tai anie Tėvo namai, į kuriuos grįžta sūnus palaidūnas, Tėvo priimamas didžiausiu džiaugsmu bei atlaidumu (plg. Luk 15, 17-20). Kristaus įsteigtos religijos esminė žymė todėl ir yra ne valdymas, bet tarnavimas. Be abejo, valdymas irgi reikalingas tarnavimo, tačiau tiktai vienapusiško: kitas tarnauja man. Betgi Dostoevskis teisingai klausia: "Kodėl turi kitas žmogus, toks pat Dievo paveikslas kaip ir ašen, man tarnauti?"[46] Atsakymas į šį klausimą gali būti tik vienas: joks žmogus nėra vertas, kad jam kitas tarnautų. Tarnavimas yra galimas tik abipuse prasme: *visi tarnaujame vienas kitam.* Ir tik šis abipusis tarnavimas atitinka žmogaus vertę bei kilnumą.

Šį abipusį tarnavimą kaip žmogiškojo buvimo išraišką kaip tik ir įvykdė Kristus, nusilenkdamas prieš savo mokinius ir plaudamas jiems kojas. "Jūs vadinate mane Mokytoju ir Viešpačiu, ir gerai sakote, nes aš esu. Taigi jei aš, Viešpats ir Mokyto-

jas, mazgojau jūsų kojas, tai ir jūs turite vienas kitam mazgoti kojas" (Jon 13, 12-14). Kristus čia neneigia savo valdžios kaip Mokytojas ir Viešpats. Priešingai, jis šią valdžią net pabrėžia, sakydamas, esą jis kaip Viešpats ir Mokytojas mazgoja kojas. Kristus Dievas nusilenkė prieš žmogų ir tuo būdu apreiškė save kaip meilę, kurios esmę juk ir sudaro atsidavimas kitam, nesulaikomas net absoliutinės dieviškosios galybės. Tas pat atsitiko ir Alyvų kalne. Ir čia Kristus pasidavė žydų kunigų pasiųstiems tarnams ne kaip bejėgis, bet prieš tai parodęs savo galybę: "Jie pasitraukė atgal ir puolė ant žemės" (Jon 18, 6), išgirdę Jėzaus prisipažinimą, kad jis esąs tasai, kurio jie ieško: "Aš esu" (t. p.). Ir čia Kristus nepaneigė savo dieviškosios galios. Tačiau jis ją aprėžė ir neleido jai veikti. Juokingas tad buvo šv. Petro uolumas išsitraukti kardą ir juo ištikti "vyriausiojo kunigo tarną" (Mat 26, 51), tarsi Kristus būtų reikalingas žemiškosios jėgos. Vienas tik šūksnis, ir dangiškasis Tėvas atsiųstų jam "daugiau kaip dvylika legijonų angelų" (Mat 26, 53). Tačiau kaip "tuomet įvyktų Raštai" (Mat 26, 54)? Tai yra: kaip tuomet Kristus atpirktų pasaulį? Prievarta? Bet juk tai nesąmonė. O jeigu laisvu žmogaus sutikimu ir bendradarbiavimu, tai šis įima į save juk ir nesutikimą, ir atmetimą, ir sugavimą, ir nukryžiavimą. Todėl Kristus Išganytojas galėjo pasirodyti pasaulyje tiktai kaip Avinėlis, o ne kaip Valdovas, nors savyje jis ir nešė visą valdžią dan-

guje ir žemėje. Tačiau jis aprėžė savo galybę ir pasidavė "tamsybės valdžiai" (Luk 22, 53). Kiekviename Dievo kenozės laipsnyje jo galybė yra aiški ir jaučiama. Tačiau kiekviename laipsnyje ji vis labiau yra aprėžiama. Kristaus tarnavime žmogui net ligi pasidavimo mirčiai šis aprėžimas pasiekia aukščiausią laipsnį. Tuo Kristus kaip tik ir laužo stabmeldišką Dievo kaip bejausmio tirono pergyvenimą ir apreiškia jį kaip begalinę Meilę.

Čia tad ir glūdi pagrindas, kodėl Kristus taip giliai sukrečia Rytų krikščionies sielą; kodėl jis virsta "vienintele rusų tautos meile", kaip teigia Dostoevskis.[47] Juk *atsakyti į Kristaus kenozę galima tiktai meile:* "Mes mylime, nes Dievas pirmas mus mylėjo" (1 Jon 4, 19). Kol Dievas savo meilės žmonėms tiesioginiu būdu nerodė, tol žmonės negalėjo nė jo mylėti. Jie, tiesa, dėkojo jam ir drebėjo, išvydę jo apraiškas, bet "kas bijo, tas netobulas meilėje", nes "baimės meilėje nėra" (1 Jon 4, 18). Žmogus myli Dievą visa širdimi tiktai tada, kai kreipiasi į jį ne iš baimės ir net ne iš dėkingumo, bet iš draugiškumo. Tačiau šis draugiškumas, o tuo pačiu ir tikra žmogaus meilė Dievui, reikalauja, kad Dievas pirmas apreikštų savo meilę žmogui, kad jis žmogui atsiduotų, su juo susibendrintų, kaip to prašosi pati meilės esmė. Visa tai Kristuje kaip tik ir įvyko. *Kristus yra didžiausios Dievo meilės žmogui apsireiškimas,* todėl žmogus ir atsako į šį apsireiškimą savo meile Kristui. Kristaus kenozė

yra toji liepsna, kuri įžiebia meilę žmogaus širdyje. "Išganytojas patraukia mūsų širdis savo giliu, nepalyginamu nusižeminimu... Tasai, kuris valdo visą pasaulį ir laiko savo rankose karalysčių bei tautų likimą, nusilenkia žemiškojo savo gyvenimo metu visokiem priekaištam bei šmeižtam".[48]

Šis Kristaus nusilenkimas kaip tik ir daro didžiausio įspūdžio švelniai rytietiškai sielai, kuri gal geriau negu išdidi vakarietiška siela suvokia Dievo kenozės prasmę ir kartu reikalą į Dievo meilę atsakyti taip pat meile. Kadangi Kristuje Dievo kenozė yra labiausiai jaučiama, todėl Kristus ir virsta nepaneigiama meile rytietiškajai krikščionies sielai. Net rusiškieji nihilistai ir ateistai, neigę Dievą bei gyvenimo prasmę, negalėjo išrauti Kristaus iš savo širdies. Atsiminkime tik Dostoevskio Kirilovą iš jo romano "Velniai" (1871), šį nuoseklų ir griežtą bedievį, kuris tačiau degina lemputę prieš Kristaus ikoną ir patį Kristų laiko "didžiausiu visame pasaulyje", kokio "nebuvo prieš jį ir nebus po jo".[49] Tai gražus nurodymas į rytietiškojo žmogaus santykį su Kristumi. Šis žmogus negali Kristaus visiškai paneigti ir jo pamiršti, nes Kristus stovi prieš jo akis visados kaip didžiausios, nesavanaudiškos, pasiaukojančios meilės įkūnijimas.

Štai kodėl Rytų Bažnyčia laiko didžiausiu skausmu, kurį žmogus gali Kristui padaryti, ne kūno kančią — plakimą, erškėčiais vainikavimą, nukryžiavimą — ir net ne naivių žmonių piktažodžiavi-

mą bei šmeižimą, bet *meilės atšaukimą,* virstantį kraštutiniu atveju net išdavimu. *Judo darbas* — štai kas domina rytietiškąją teologiją ir sykiu gąsdina rytietiškąjį maldingumą. Rytų Bažnyčios teologijoje nuolatos svarstoma, ką reiškia, kad vienas iš Jėzaus apaštalų, vadinasi, jo paties pašauktas ir patikėtas žmogus, skirtas būti Dievo Karalystės statytoju žemėje, jį palieka ne dėl pažiūrų ar metodo skirtybių, ne dėl kokio nors asmeninio ginčo, bet klastingai jį išduoda už pinigus. Kokio niekšybės laipsnio reikia pasiekti žmogaus širdžiai, kad ji būtų pribrendusi šitokiam darbui? Kokia paslaptis prabyla pro visą šį Judo elgesį? Kokios prasmės šis elgesys turi Dievo planuose? Kaip jis derinasi su žmogaus pašaukimu amžinajai laimei? Kaip jis įsijungia į žmogaus laisvę ryšium su Dievu ir su savimi pačiu? — Štai klausimai, kuriuos Judo išdavimas kelia Rytų Bažnyčios teologo sąmonėje ir į kuriuos jis intensyviai ieško atsakymo.[50]

Tas pat yra ir su rytietiškuoju maldingumu. Kristaus garbinime jo išdavimas vaidina labai žymų vaidmenį. Didžiojo Ketvirtadienio ir Penktadienio bizantininėje liturgijoje Rytų Bažnyčia gana maža kalba apie konkrečius Jėzaus kančios tarpsnius, apie aną kryžiaus kelią, kurį Išganytojas ėjo šiomis dienomis. Užtat Judo išdavimas yra kartojamas beveik be paliovos, ypač Didžiojo Ketvirtadienio Matutinum ir Didžiojo Penktadienio antifonose. Šalia mistinės puotos, nusižeminimo ir mirties

motyvų išdavimo motyvas eina per visą šių dienų liturgiją tarsi raudona gija. Didžiu nuogąščiu Rytų Bažnyčia kalba apie Judo darbą kaip apie didžiausią piktadarybę. Atšaukti meilę Kristui, jį išduodant, nėra absoliučiai jokio, net nė mažiausio pagrindo — net jeigu tai būtų ir grynas žmogaus įsikalbėjimas, gryna klaida, grynas nesusipratimas, pažadintas žmogaus vidinės silpnybės. "Kas gi padarė tave, Judai, išdaviku?" klausia Rytų Bažnyčia Didįjį Penktadienį. "Ar jis išskyrė tave iš apaštalų būrio? Ar jis atsakė tau malonių gausos? Ar jis pavarė tave nuo stalo, puotaudamas su kitais? Ar jis, plaudamas kitų kojas, paniekino tavąsias?" (Matutinum, 6 antifona). Į visus šiuos klausimus Judas turi atsakyti neigiamai: iš Kristaus pusės nebuvo padaryta absoliučiai nieko, kas būtų Judo širdį įžeidę, jo garbę paniekinę, jo žmogiškumą pažeminę. Kristaus meilė Judui yra be jokio priekaišto ir be jokio šešėlio. Kuo tad vaduodamasis jis atšaukė meilę savo Mokytojui ir Viešpačiui? Kaip jis galėjo išduoti Jėzų, kuris prieš valandėlę jam buvo nuplovęs kojas, nusilenkdamas prieš jį — ne tik kaip žmogus, bet ir kaip Dievas? Rytų maldingumas neranda tokiam darbui jokio pagrindo ir todėl pergyvena jį kaip pasibaisėtiną piktadarybę, kuri sukrečia kiekvieno sielą ligi pat gelmių.

Tačiau ne tik Judas neturėjo jokio pagrindo Kristaus išduoti. Nė vienas žmogus neturi nė mažiausio pagrindo atšaukti savo meilės Išganytojui.

Rytų Bažnyčia pakenčia jos pačios kritiką ir net smūgius, nes ji žino, kad žmogiškasis jos pradas yra nuodėmingas ir todėl turi atgailoti dėl savo klaidų. Tačiau ji nepakenčia kritikos Kristaus atžvilgiu. Kas atšaukia savo meilę Kristui, nusideda jam kaip žmonių draugui ir atskleidžia didžiausią savos dvasios sugedimą. Išduoti Kristų reiškia atstumti jį kaip Išganytoją ir tuo būdu pražudyti patį save: "Jis pabučiavo jį ir neteko jo", gieda Rytų Bažnyčia Didįjį Ketvirtadienį (sticheron prie 148 psalmės). Todėl kai sovietinis rašytojas Demijan Bednyj (1883-1945) savo veikaluose pamėgino vaizduoti Judą kaip revoliucininką, o jo išdavimą aiškinti kaip proletariato sukilimą,[51] jis tuo neįtikino nė pačių komunistų: niekas Rusijoje negalėjo laikyti Judo didvyriu ir jame regėti vieną iš proletariato pirmatakų. Rusų tautos sąmonėje jis buvo ir pasiliko *išdavikas* — nieko daugiau. Šiandien net ir sovietų rašytojai tokių nesąmonių nesigriebia, nes joks Judo aukštinimas negali pridengti jo darbo kaip niekšybės paslapties.

Didįjį Ketvirtadienį šv. Bazilijaus liturgijoje Rytų Bažnyčia vietoje cherubinų himno gieda vieną troparion, kuriame sakoma: "Aš nebučiuosiu Tavęs Judo pabučiavimu, bet šauksiuos Tavęs kaip piktadarys šaukės tavo dešinėje: Viešpatie, prisimink mane savo karalystėje". Tai pati giliausia rytietiškojo krikščionies santykio su Kristumi išraiš-

ka. Žmogus gali virsti piktadariu - nusidėjėliu, bet jis neturi virsti išdaviku. Ne Magdalena ir ne galvažudys gąsdina Rytų Bažnyčią, bet *Judas.* Magdalena suklupo prie Kristaus kojų, tepdama jas aliejumi ir šluostydama savo plaukais (plg. Luk 7, 37-38); galvažudys kreipėsi į Kristų, prašydamas jį prisiminti savo karalystėje (plg. Luk 23, 42); tuo tarpu Judas mirė savižudžio mirtimi, atstumtas ir atsitraukęs nuo Dievo (plg. Mat 27, 4: "kas mums darbo? tu žinokis"; Luk 22, 48: "Judai, pabučiavimu tu įduodi Žmogaus Sūnų"). Juk išdavimu atsakyti į Kristaus kenozę kaip aukščiausios meilės išraišką reiškia iš tikro *demoniškai* elgtis, o demonizmas patraukia paskui save susinaikinimą kaip neprasmės ir niekšybės įprastinį galą. Štai ko Rytų Bažnyčia bijosi ir ką ji apmąsto Kristaus kančios dienomis.

Meilės Kristui atžvilgiu joks žmogus negali pasilikti nei šiltas nei šaltas, nes joks žmogus negali būti neutralus Kristaus kenozei. Už mus kenčiantįjį ir mirštantįjį Kristų galime arba *mylėti,* nepaisant daugybės moralinių mūsų nuodėmių (Magdalenos atvejis), arba jį *išduoti,* nepaisant, kad už tai negautume nė vieno sidabrinio (Judo atvejys), nes *neatsakymas meile į didžiausią meilę jau yra šiosios išdavimas.* Štai kodėl Kristus ir gyvena dabartinėje istorijoje kaip skiriantysis kardas (plg. Mat 10, 34-37) — ne savo mokslu bei doriniais reikalavimais, bet savo Asmenybe, kuri reikalauja iš mūsų taip pat

asmeninio atsakymo ir savaime mus atskiria nuo visų tų, kurių atsakymas į Kristaus meilę yra neigiamas.

4. Gyvenimas Kristuje

Dievo kenozė padaro mums suprantamą ne tik gilią Rytų krikščionies meilę Kristui, bet ir stoką Kristaus sekimo idėjos Rytų Bažnyčios asketinėse praktikose; idėjos, kuri Vakaruose yra stipriai paplitusi, ypač pasirodžius knygai "Kristaus sekimas — De immitatione Christi", priskiriamai Tomui Kempiečiui (15 šimt.). Šios knygos pagrindinė mintis yra ta, kad Kristus esąs mums *pavyzdys,* kuriuo jau šiame gyvenime turime sekti, vykdydami jo dorybes ir tuo būdu tobulėdami savu gyvenimu. Krikščioniškoji tobulybė esanti ne kas kita, kaip Kristaus vykdymas asmeninėje būtyje. Kiekvienas krikščionis turįs tapti mažu arba 'antruoju Kristumi', kaip dažnai sakoma. Kristaus dorybės ir visa jo elgsena turinčios būti mūsų dorybių ir mūsų elgsenos *matas.* Tai ir yra sekimas Kristumi arba krikščioniškojo tobulumo kelias.[52]

Rytų Bažnyčios asketikai ši idėja yra betgi svetima. "Kristaus sekimo keliu dvasinis Rytų Bažnyčios gyvenimas niekados nėra ėjęs",[53] nes tai esą negalima. Pastangos sekti Kristumi galinčios žmogų priartinti prie Išganytojo "tik iš viršaus" (t. p.): žmogus galįs Kristų tik pamėgdžioti, o ne juo sekti.

Šitoks Rytų Bažnyčios nusistatymas mums atrodo iš sykio gana keistas. Kodėl krikščionis negalėtų savo gyvenime elgtis taip, kaip elgėsi Kristus? Kodėl jis negalėtų laikyti Išganytojo pavyzdžiu visai savo būčiai? Argi šv. Povilas neliepia krikščionims apsivilkti Kristumi (plg. Rom 13, 14), tai yra prisiimti jo išvaizdą — ne viršinės povyzos, bet vidinio pavidalo prasme? Jeigu tačiau įsigiliname į rytietiškąjį Kristaus kaip Dievo Avinėlio pergyvenimą, tai Kristaus sekimo idėjos stoka mums darosi aiški. Žmogus gali ir turi susijungti su Kristumi: tai pagrindinė visos Krikščionybės — taigi ir Rytų Bažnyčios — tiesa. Tačiau ši tiesa Rytų Bažnyčioje yra vykdoma kitaip negu Vakarų Bažnyčioje; kitaip todėl, kad ir pats Kristus čia yra kitaip suvokiamas bei pergyvenamas.

Kaip jau nekartą buvo minėta, Kristus yra Rytų Bažnyčiai dieviškumo ir žmogiškumo pilnatvė. Pilnutinis žvilgis į Kristų, jo neskaldymas į dievybę bei žmogybę, jo visuotinis pobūdis, apimąs tiek dangų, tiek žemę, kaip tik ir sudaro aną atžvilgį, kuriuo Rytų Bažnyčia Kristų mąsto bei garbina. Kas tad galėtų drįsti imtis šią pilnatvę vykdyti savyje, vadinasi, labai aprėžtoje bei siauroje savo būtyje? Juk jeigu Kristų pergyvename *kaip pavyzdį*, kuriuo turime sekti, tai būtinai imame jį istoriniame jo gyvenime žemėje: Nazarete, kelionėse po Palestiną, santykiuose su savo motina bei apaštalais, su žydais ir stabmeldžiais, jo kančioje ir mirtyje, nes

tik žemiškajame Jėzaus gyvenime galima kalbėti apie jo dorybes bei jo elgseną. Betgi, kaip jau sakyta, šiuo istoriniu žemės gyvenimu Kristus anaiptol neišsisemia. Visuotinės Kristaus pilnatvės žemiškasis jo gyvenimas neatskleidžia ir neišreiškia. Kenotinė šio gyvenimo forma arba anasai tarno pavidalas pridengia Kristaus išvaizdą ir neleidžia mums jos paregėti tokios, kad ją galėtume aiškiai suvokti ir todėl ja sekti. Kristaus elgesiai žemiškajame jo gyvenime mums nėra vienaprasmiai. Norėdami jais sekti, greitai susiduriame su neišsprendžiamomis priešginybėmis. Kokiu Kristumi turime sekti: tuo, kuris išvaiko pirklius iš šventyklos, ar tuo, kuris nesipriešindamas pasiduoda žydams Alyvų Kalne? Tuo, kuris nepasmerkia svetimoteriaujančios moters, ar tuo, kuris pragaro teismu graso farizejams ir Rašto žinovams? *Gili antinomija žymi visą žemiškąjį Kristaus gyvenimą.* Mes negalime šios antinomijos išspręsti, nes tai reikštų perprasti ne tik žmogiškumo, bet ir dieviškumo gelmes. Todėl vargu ar galime šiuo antinominiu gyvenimu sekti, padarydami atskirus jo įvykius bei elgesius mastu savo elgesiams. Rytų Bažnyčia prikaišioja vakariečiams krikščionims, esą šie, norėdami Kristumi sekti, pamiršta jo dievažmogiškąją pilnatvę; o jeigu jie jos nepamiršta, tai tada jie pasiduoda rojaus žalčio pagundai ir mėgina būti "kaip Dievas" (Pr 3, 5). Šiuo atveju sekimas Kristumi virsta, objektyviai žiūrint, vakarietiškos dvasios iš-

didumu, nors savo viduje atskiras krikščionis ir būtų labai nuolankus. Idėją sekti Kristumi Rytų Bažnyčios teologai kildina iš Vakarų antropocentrizmo; vadinasi, iš pastangų ne Dievą, bet žmogų laikyti išeities tašku bei pagrindu. Sekimas juk visados prileidžia, kad žmogus pirmas griebiasi eiti paskui kitą; kad jis juda Kristaus linkui ir kad Kristus tarsi gyvena kažkur anapus žmogaus. Rytų Bažnyčiai visa tai yra labai svetima. Todėl ji savo asketinių praktikų ir neremia sekimo idėja.

Šis sekimo idėjos nemėgimas tačiau anaiptol nereiškia, kad Rytų Bažnyčia nežino ano žmogaus brendimo, ano augimo Kristuje, apie kurį kalba šv. Povilas (plg. Efez 4, 13-15); ano skausmingo žmogaus gimdymo, kol Kristus gauna mumyse paveikslą (plg. Gal 4, 19). Atvirkščiai, žmogaus kitimas Kristuje Rytų Bažnyčiai yra labai gerai žinomas ir jos praktikose vykdomas. Tačiau visa tai čia daroma kitu atžvilgiu ir todėl kitu būdu. *Kristus yra Rytų Bažnyčiai ne pavyzdys, bet žmogaus pirmavaizdis.* Skirtumas tas, kad pavyzdys yra moralinio, o pirmavaizdis ontologinio pobūdžio. Pavyzdys ragina mus kopti aukštyn, eiti paskui, sekti. Pirmavaizdis nužengia pats į mus ir mumyse skleidžiasi, persverbdamas visą mūsų būtį. Pavyzdys gyvena šalia mūsų. Pirmavaizdis gyvena mumyse, giliausiame mūsų būties pagrinde. Pavyzdys mums yra Dievo Motina Marija: tai Rytų Bažnyčia pabrėžia

labai aiškiai. Bet Kristus mums yra daugiau negu pavyzdys: jis yra mūsų pirmavaizdis. Marija mes galime sekti, Kristuje tačiau turime gyventi, nes Kristus stovi ne šalia mūsų, bet yra mumyse kaip mūsų būties nešėjas: mes esame sukurti per jį ir jam (vgl. Kol 1, 15-16; 3, 10); mes juo laikomės — ne tik moraliai, bet ir ontologiškai. Todėl anasai brendimas arba gimimas Kristuje darosi per daug sumoralinamas ir supsichologinamas, jeigu jis vadinamas 'sekimu' ir vykdomas kaip Jėzaus dorybių pavyzdys.

Nuosekliai tad Rytų Bažnyčia žmogaus kelią į krikščioniškąjį tobulumą vadina ne sekimu Kristumi, bet g y v e n i m u K r i s t u j e. Šitaip šį kelią yra apibūdinęs N. Kabasilas iš Tesalonikų (gim. 1320) savo knygoje "Gyvenimas Kristuje" — Peri tes en Christo dzoės", parašytoje maždaug šimtmečiu anksčiau negu Tomo Kempiečio "Kristaus sekimas". Šių dviejų knygų vardai yra sykiu ir vardai dviejų būdų, kuriais krikščionis vykdo savo paskirtį žemėje — būti nauju kūriniu, atpirktu Kristaus krauju ir įjungtu į jo Karalystę Krikšto vandeniu. Vakarų krikščionies tobulėjimo būdas yra *sekimas* Kristumi. Rytų krikščionies brendimo būdas yra *gyvenimas* Kristuje. Anų dviejų knygų vardai yra tarsi simboliai vakarietiškajai ir rytietiškajai asketikai. N. Kabasilo "Gyvenimas Kristuje" Rytų Bažnyčioje vaidina lygiai tokį pat vaidmenį kaip Tomo Kempiečio "Sekimas Kristumi" Vakarų Bažnyčioje,

nors Kabasilo knyga populiarumo atžvilgiu ir negali prilygti Tomo Kempiečio knygai.[54]

N. Kabasilo knygos pagrindinė idėja yra ta, kad *ne mes jieškome Dievo, bet Dievas jieško mūsų.* Vakarietiškasis žmogaus santykis su Dievu yra dažnai vadinamas n e r i m u D i e v o p, kurį šv. Augustinas yra išreiškęs garsiuoju posakiu: "Tu sukūrei mus sau, ir tol bus nerami mūsų širdis, kol ras atilsio Tavyje — fecisti nos ad te, et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te" (Conf I, 1). Savo "Išpažinimų" pradžioje šv. Augustinas kelia vakarietiškai krikščionies dvasiai būdingą klausimą, būtent, ar jis turįs visų pirma Dievą pažinti ar jo šauktis — "scire te prius sit, an invocare" (t. p.). Tačiau čia pat šv. Augustinas susivokia, kad abu šie dalykai yra antriniai: juk kas gali Dievo šauktis, jo nepažindamas, bet kas gali jį pažinti, jo nejieškodamas? *Dievo jieškojimas* — štai kas yra pirmaeilis dalykas, nes "kas jo jieško, ras jį, ir radęs jį, pagarbins jį — quaerentes enim, invenient eum, et invenientes laudabunt eum" (t. p.). Todėl šv. Augustinas ir ryžtasi: "Eisiu jieškoti Tavęs, Viešpatie — Quaeram te, Domine" (t. p.). *Dievo jieškojimas yra iš tikro vakarietiškas žmogaus kelias Dievop,* ir šv. Augustinas neveltui yra laikomas šio kelio pradininku. Būdinga, kad net ir Dievo praradimas ateizmo pavidalu Vakaruose reiškiasi Dievo jieškojimu. Fr. Nietzschės šauksmas "Aš jieškau Dievo! Aš jieškau Dievo!", kuriuo jis pradeda skelbti rin-

kos miniai Dievo mirtį, kaip tik įsirikiuoja į šį bendrą Vakarų žmogaus polinkį. Vakarų žmogus juk pats Dievą nužudė: net ir jo mirties skelbėjas, pasak Nietzschės, yra dievažudys; visi yra kalti dėl Dievo mirties moderninio žmogaus sieloje. Ir vis dėlto šis dievažudys ima žibintą į rankas ir eina ieškoti jo paties nužudyto Dievo. Net ir šiandieninis komunistinis ateizmas nevieno yra vadinamas Dievo neradimu, vadinasi, *nevaisingu jo ieškojimu.* Visoje Vakarų dvasios istorijoje Dievo ieškojimas — nuo Augustino ligi Nietzschės — reiškiasi kaip būdas žmogaus santykio su Dievu.[55]

Šį tad vakarietiško žmogaus nerimą Dievop Rytų Bažnyčia kaip tik ir nori atsverti Dievo *troškuliu žmogaus kryptimi:* žmogaus kilimas į Kristų čia yra pakeičiamas Kristaus nusileidimu į žmogų. "Ne mes judėjome Dievo linkui", sako Kabasilas, "ir kilome į jį, bet jis pats nusileido žemyn ir atėjo pas mus. Mes ne ieškojome; *mes buvome ieškomi,* taip lygiai kaip ne avis ieškojo ganytojo ir ne drachma moters (plg. Luk 15, 4-9). Jis pats pasilenkė prie žemės ir rado savo paveikslą; jis pats ėjo į tą užkampį, kur avis buvo nuklydusi; jis pakėlė ją ir tuo užbaigė jos klajones".[56] Ir kitoje vietoje: "Juk jis šaukė savo mylimą tarną ne paprastai ateiti pas jį, pats pasilikdamas savo plotmėje, bet asmeniškai nužengė žemyn ir pasileido ieškoti" (p. 161). Pergyvendami Kristų kaip pavyzdį, mes pergyvename jį tarsi pasiliekantį "savo plotmėje",

vadinasi, *statiškai.* Tiesa, ir šiuo atveju jis šaukia mus, bet pats nesijudina mūsų linkui. Jeigu tačiau Kristus yra pergyvenamas kaip pirmavaizdis, tai šiame pergyvenime jis pasirodo esąs nuostabiai *dinaminis:* jis pats pasilenkia prie savo paveikslo — žmogaus, jis pats jį atstato, nusileisdamas į mūsų būties plotmę. Žmogaus brendimo kelyje ligi Kristaus amžiaus pilnybės (plg. Efez 4, 13) Rytų Bažnyčia iniciatyvą bei aktyvumą nuo žmogaus perkelia į Kristų: Kristus kenozėje, Kristus tarno pavidale — štai kas ateina pas mus ir mus keičia. Žmogaus uždavinys tokiu atveju yra "malonę priimti, turtų neišeikvoti, degančio žiburio neužpūsti" (N. Kabasilas, p. 21); kitaip tariant, į mūsų duris besibeldžiantį Kristų priimti ir pas save apgyvendinti. Emaus mokinių žodžiai Kristui: "Pasilik su mumis, nes artėja vakaras, ir diena jau baigiasi" (Luk 24, 29), yra visos rytietiškosios asketikos pagrindas. Kristus pasiveja žmogų jo gyvenimo kelyje, jis aiškina jam dieviškąją Tiesą "nuo Mozės ir visų pranašų" (Luk 24, 27), jis sėdasi su juo prie stalo, ima duoną, laužo ją ir laimina; reikia tik, kad žmogus nepavarytų jo nuo šio stalo, kad jis neištremtų jo iš savos būties, kad jam atsivertų akys ir kad jis šiame visų Tarne paregėtų savo Viešpatį ir Dievą. Logos įsikūnijimas juk yra nepaprastas Dievo aktyvumas žmogui išganyti, ir šis aktyvumas išeina aikštėn visuose konkrečiuose Kristaus veiksmuose. Kokia tad prasmė yra eiti Dievo jieškoti, jeigu jis pats

"gyvena tarp mūsų" (Jon 1, 14)? Ar ne tiksliau yra šį tarp mūsų gyvenantį ir mūsų broliu esantį Dievą priimti į savo namus?

Šis dieviškojo aktyvumo ir žmogiškojo atsivėrimo principas kaip tik ir apsprendžia Rytų Bažnyčios dvasinio tobulėjimo praktiką. N. Kabasilas visus savo pamokymus ir apmąstymus telkia aplinkui tris sakramentus: Krikštą, Sutvirtinimą (myron) ir Eucharistiją. Krikštas teikia žmogui "tikrąjį buvimą Kristuje"; Sutvirtinimas "duoda jam jėgos"; Eucharistija "palaiko šį gyvenimą Kristuje" (p. 22-23). Gyventi Kristuje praktiškai reiškia gyventi šių trijų sakramentų galia. "Iš Krikšto vandens būtį gavę, mes toliau gyvename šiąja Duona ir judame Miros jėga" (p. 23). Bet kokios privatinės, subjektyvios, asmeninės dvasinio gyvenimo praktikos, kurios Vakaruose yra taip labai išplitusios, Rytuose netenka reikšmės: jos darosi beveidės šių trijų sakramentų akivaizdoje. Juk ne šios iš žmogaus iniciatyvos kilusios praktikos įgyvendina mumyse krikščioniškąjį tobulumą, bet *Kristaus buvimas mumyse.* "Kristus gyvena mumyse", sako Kabasilas, "ir diegia į mūsų sielą aną neišsakomą būseną ir aną esminę gyvybę. Jis yra tikrai čia pat mumyse, jis globoja gyvybės daigus, kuriuos pats savo atėjimu mums dovanojo" (p. 22).

Be abejo, Rytų Bažnyčia anaiptol neneigia ir paties *žmogaus* pastangų išlaikyti šį gyvenimą Kristuje. Gyvenimas Kristuje nėra poilsis. "Mes turime

vengti visko, kas šiam gyvenimui priešinasi ir gimdo mirtį", pabrėžia Kabasilas (p. 21), nurodydamas tuo būdu į reikalą *budėti.* Budėjimas yra konkreti žmogaus krikščionies elgsena ir konkretus jo aktyvumas. Kristus imasi iniciatyvos gyvenimą įžiebti ir jį įžiebia savo sakramentais. Tačiau žmogus turi saugoti šią kibirkštį, kad jos neužpūstų tiek jo paties nuodėmės, tiek žemės gyvenimo vėjai iš šalies. Gyvenimas Kristuje yra bendras Kristaus ir krikščionies darbas: tai *dievažmogiškasis veikalas.* "Kad šis gyvenimas iš viso atsiranda, tai priklauso grynai nuo Išganytojo rankos; bet kad sykį pagrįstas gyvenimas išsilaiko *gyvas,* tai reikia priskirti taip pat ir mūsų pačių pastangoms. Todėl žmogiškumas yra būtinas, kad veikalas būtų užbaigtas" (p. 157). Klaida tad yra kalbėti apie žmogaus pasyvumą Rytų Bažnyčios dvasiniame gyvenime. Žmogus aktyviai dalyvauja savo paties užbaigime kaip Kristaus įdiegtos gyvybės sargas ir puoselėtojas. Čia kartojasi tas pat, kas ir rojinio žmogaus gyvenime. Rojų kaip aną pradinę palaimintąją būseną įsteigė pats Dievas ir joje apgyvendino žmogų (plg. Pr. 2, 8). Rojus nėra žmogaus pastangų kūrinys; jis stovi pačioje jo žemiškosios egzistencijos pradžioje; jis yra Viešpaties dovana. Tačiau šią dovaną, šią palaimintąją būseną žmogus turėjo — paties Dievo valia — "saugoti ir įdirbti — ut custodiret et colleret" (Pr 2, 15). Rojus turėjo būti dievažmogiškasis veikalas, bendras dievišką-

sios malonės ir žmogiškosios veiklos vaisius. Argi tad kitoks savo sąranga galėtų būti ir atstatytasis rojus žmogaus sieloje sakramentine malone? Kaip pradinio rojaus būsenoje žmogus turėjo budėti, šią būseną saugodamas, taip jis turi budėti ir atstatytojo rojaus būsenoje. Žmogaus dalyvavimas yra būtinas visur, kur Dievas sėklą yra pasėjęs.

Vis dėlto šis dalyvavimas, Rytų Bažnyčios pažiūra, reiškiasi ne paties žmogaus išgalvotomis praktikomis ar taisyklėmis, bet pastanga būti tos pačios dvasios kaip ir Kristaus. "Jeigu esame su juo rišami kraujo giminystės, tai turime būti rišami ir dvasios giminystės", sako Kabasilas (p. 159); kitaip mums atsitiks, kaip tai nuo kamieno atskeltai vynuogės šakelei: ji sudžius ir "bus įmesta į ugnį" (t. p.). Ši mūsų dvasios giminystė su Kristumi tačiau yra ne kas kita kaip *būsenos bendrumas.* Šv. Povilas, kaip šio skyriaus pradžioje minėta, liepia krikščionims turėti "tokių jausmų, kokių turėjo Jėzus Kristus" (Pil 2, 5). Šitie gi Kristaus jausmai, kaip sakyta, yra ne kas kita kaip jo ryžtas prisiimti tarno pavidalą ir būti tokiu kaip visi. Būti Kristaus dvasios arba turėti jo jausmų reiškia tad įsijungti į jo kenozę, į aną tarno pavidalą kaip begalinės Dievo meilės žmogui išraišką. Prisiimdamas mūsų prigimtį, Kristus tapo *mūsų* giminės, *mūsų* kraujo broliu. Prisiimdami jo kenozę, tampame *jo* giminės, *jo* dvasios broliais. Tik šiuo būdu Kristus apsigyvena mumyse visiškai, nes tik šiuo būdu laikėmės jame,

kaip kad šakelė laikosi vynmedyje (plg. Jon 15, 5). Pats Kristus pasivadino mūsų keliu: "Aš kelias", todėl "nė vienas neateina pas Tėvą kaip tik per mane" (Jon 14, 6). Betgi šis kelias yra ne kas kita kaip kelias nusižeminimo ir apsiribojimo, kelias kančios ir mirties. Štai ką dažnai pamirštame ir štai ką mums Rytų Bažnyčia nori priminti. *Gyvenimas Kristuje yra nuolatinis gyvenimas jo kenozėje.* "Jeigu dvasioje nuolatos pasiliekame su Kristumi ir giliai apmąstome visa, ką jis kaip žmonių draugas padarė mūsų išganymui, tai tuo kaip tik gyvename Kristuje ir daromės pašvęsti" (Kabasilas, p. 177). Įvairios asketinės praktikos, kurių pilna Vakarų maldingume, įgyja prasmės tik tada, kai jos esti paneriamos į šį bendrą krikščionies nusistatymą būti Kristaus dvasios, turėti jo jausmų; tai yra savą būseną žemėje paversti kenotine Kristaus būsena.

Čia tad ir glūdi rytietiškojo maldingumo bei apskritai žmogaus tobulėjimo esmė. Žmogus kaip švenčiausias Viešpaties kūrinys (plg. Kabasilas, p. 165) yra pašauktas būti sudievintas. Gyvenimas Kristuje yra šio sudievinimo vyksmas: tiek pačiame žmoguje, tiek pasaulyje; tiek asmenyje, tiek bendruomenėje. Atskiri šio gyvenimo Kristuje veiksmai turi todėl ne tik moralinės bei psichologinės, bet ir ontologinės reikšmės: jie kuria mumyse naują būtį. Žmogus ir pasaulis turi būti pakelti Dievop, turi dalyvauti jo amžinajame, perkeistame, šviesos pilname gyvenime. Kaip Kristus buvo pagarbintas,

išėjęs savo kelią, taip ir visa kūrinija turi būti pagarbinta laikų pabaigoje. "Kiekvienam iš mūsų bus duota galia žibėti šviesiau negu saulė", apibūdina Kabasilas šią kūrinijos garbę (p. 166). Kaip Kristuje persikeitimo valandą Taboro kalne prasiveržė dieviškasis jo pradas, taip ir kūrinijoje turi prasiveržti dieviškasis jos pirmavaizdis, glūdįs jos būties pagrinduose, ir perskverbti visą žemiškąją jos būseną — sunkią bei klaidžią. Kas atsitiko su individualine Kristaus žemiškąja — dvasine ir kūnine — prigimtimi, tas turi atsitikti su šia prigimtimi jos pasauliniame visuotinume. Štai kodėl Rytų Bažnyčia Kristaus persikeitimą Taboro kalne ir laiko, kaip minėjome, visų mūsų persikeitimo pradininku, nes šis persikeitimas buvo ne koks nors žaismas, bet įvykis pačiose prigimties gelmėse, palietęs todėl jau ir mūsų pačių būtį.

Jeigu tačiau Kristaus pagarbinimas yra kūrinijos pagarbinimo laidas, tai Kristaus *kelias* į šį pagarbinimą yra taip pat ir kūrinijos kelias. Kūrinija negali kitaip pasiekti savo sudievinimo, kaip tik eidama Kristaus keliu. Žmogaus kilimas Dievop vyksta lygiai taip, kaip ir Kristaus kilimas garbėn, būtent: *ši garbė esti pasiekiama tik tada, kai taurė išgeriama ligi dugno.* Kitaip sakant, žmogaus sudievinimo kelias eina per kančią ir mirtį. Kaip Kristus susinaikino ligi galo, prisiimdamas kryžiaus mirtį, taip ir žmogus drauge su visu pasauliu turi eiti šiuo keliu irgi ligi galo. Kaip individualiniame

Kristaus gyvenime po Taboro sekė Golgota, taip tai turi būti tiek gamtoje, tiek istorijoje: ir čia turi iškilti Kalvarijos kalnas, laisvai prisiimtas ir iškęstas. Tik tada kūrinija gali būti sudievinta. Gyvenimas Kristuje todėl ir yra Golgotos prisiėmimas: tai kančia ir mirtis už kitą, tai nešimas kito naštos, tai pasiaukojimas už kitą ligi mirties. "Gyvenimas Kristuje yra vienybė su Kristumi", sako Kabasilas. "Bet ši vienybė su Kristumi esti teikiama tik tiems, kurie pereina visa tai, ką ir Kristus yra perėjęs, iškenčia visa, ką ir Išganytojas yra iškentęs bei patyręs" (p. 41). Tai pagrindinė Rytų Bažnyčios mintis, kuria remiasi žmogaus tobulėjimas. Gyvenimas Kristuje yra gyvenimas jo kryžiumi, kurį jis nešė, kaip minėta, visą žemiškąjį savo gyvenimą. Tai nėra atskirų šio gyvenimo žingsnių sunkenybės ar smūgiai. Tai viso šio gyvenimo kenotinė forma arba anasai tarno pavidalas, turįs virsti konkrečia žmogaus būsena.

Gyvenimas Kristuje kaip dalyvavimas jo kenozėje ypač stipriai išeina aikštėn rusų religijos filosofų bei teologų mąstyme. Garsus rusų pamokslininkas ir rašytojas *Filaretas* (1782-1867), Maskvos metropolitas, regi Evangelijoje, Bažnyčioje ir visoje istorijoje kryžiaus paslaptį, nuo kurios kaip tik ir priklauso pasaulio likimas. Kristus žmonijai paliko kryžių kaip amžiną savo testamentą. "Pirmieji jo paveldėtojai gavo žemiškojo jo gyvenimo gale vieną vienintelį turtą, būtent jo kryžių, ant kurio

jis kentėjo ir mirė".[57] Tai nėra joks grynai moralinis ar psychologinis kryžiaus aiškinimas: tai išganymo istorijos teologija, sutelkta aplinkui Kristaus kryžių, kaip teisingai šią Filareto pažiūrą apibūdina G. Florovskis.[58] Kryžiaus paslaptis kenozės prasme prasideda pasaulio sukūrimu, eina per Logos įsikūnijimą, per Kristaus persikeitimą Taboro kalne, per Golgotą ir pasilieka amžinai ligi pasaulio pabaigos. Kryžiaus amžinumas Rytų Bažnyčiai turi irgi ne grynai moralinės, bet ontologinės prasmės ir yra siejamas su žaizdų pasilikimu Išganytojo kūne. Šį pasilikimą mums yra paliudijusi pati Evangelija, pasakodama apie Tomo apaštalo netikėjimą, esą Kristus yra prisikėlęs: "Jei nepamatysiu jo rankose vinių perdūrimų, neįdėsiu savo piršto į vinių vietą ir savo rankos į jo šoną, netikėsiu" (Jon 20, 25). Kristus patenkino šį Tomo reikalavimą ir pasirodęs jam tarė: "Įdėk čia savo pirštą, matyk mano rankas, ištiesk savo ranką ir įdėk į mano šoną" (Jon 20, 27). Vadinasi, žaizdos Išganytojo kūne yra pasilikusios ir po prisikėlimo. Ryšium su tuo Kabasilas ir sako: "Nuostabiausia tačiau yra tai, kad Kristus ne tik kentėjo ir sužeistas mirė, bet tai, kad jis, prikėlęs žlungantį kūną, šias žaizdas pasilaikė, kad jis nešioja savo kūne jų randus, kad jis laiko juos savo papuošalu. Visa kita, kas šiam kūnui priklauso, jis išsivilko; jis turi dabar dvasinį kūną (plg. 1 Kor. 15, 44). Kūno sunkumas, neperskverbiamumas ir visos kitos silpnybės yra išnyku-

sios. Tačiau randų jis nepašalino ir žaizdų žymių neišnaikino" (p. 162).[59] Tuo būdu kryžius tapo įamžintas pačiame Kristaus kūne.

Atsiremdamas į šį kryžiaus amžinumą Kristaus būtyje, Filaretas ir vaizduoja kryžių kaip vienintelį kelią į Dievo Karalystę. Kristaus traukos jėga kaip tik ir glūdinti jo kryžiuje. "Jis traukia mus prie savęs ne kitaip, kaip tik statydamas kryžių mumyse ir šį mūsų kryžių jungdamas su savu kryžiumi" (cit. Rose, 147 p.). Tai reiškia: "Kaip Kristaus kryžius yra vartai į Dievo Karalystę apskritai, taip lygiai kryžius yra raktas į Dievo Karalystę kiekvienam Dievo vaikui, kuris šion Karalystėn yra pašauktas (p. 143)... Kiekvienas kentėjimas Kristaus akivaizdoje ir pagal jį yra slenkstis į rojų. Kaip regimas, daiktinis kryžius yra neregimos Kristaus Karalystės ženklas, taip slaptas kryžius yra žymė tikrų ir išrinktų neregimos Dievo Karalystės tarnų" (p. 148). Krikščioniškoji būtis, kurią gauname Krikšto metu, yra, pasak Filareto, ne kas kita, kaip mūsų "panėrimas į kryžiaus kančios pilnatvę" (p. 145). Nuosekliai tad ir visas istorinis mūsų gyvenimas turįs būti *auka Kristui,* Vyriausiajam Kunigui tuo, kad "laisvai palenkiame savo valią Kristaus kryžiaus veikimui mumyse" ir tuo būdu "leidžiamės būti nukryžiuoti su Kristumi" (p. 147). Iš to kyla, pasak Filareto, ne tik asmeninis tobulumas, bet ir klestėjimo tarpsniai Bažnyčios istorijoje, nes Bažnyčia auga, klesti ir žydi tiktai tada, kai "Viešpa-

ties dirva yra kryžiumi ariama ir kankinių krauju laistoma" (p. 148). Tai ta pati mintis, kurią randame ir pas Kabasilą: "Nėra geresnės filosofijos kaip kankinio" (p. 76), nes kankinio būtyje pažinimas iš tikro virsta gyvenimu.

Iš jau Vakaruose veikusių ir tebeveikiančių rusų religijos filosofų bei teologų pabrėžtinas yra *V. Zenkovskis* (gim. 1882), stačiatikių akademijos profesorius Paryžiuje, kuris kryžių laiko žmogaus pašaukimu ir jo individualybės išraiška. Zenkovskio pažiūra, senovinė likimo idėja Krikščionybėje yra visiškai išnykusi. Likimas juk yra ne kas kita kaip buvimas be išeities: kas į šį buvimą yra patekęs, turi jį nešti ir būti jo sutraiškintas, vistiek ar jis būtų kaltas ar ne. Tai labai aiškiai pabrėžia graikų tragedijos. Krikščionybė tačiau kaip žmogaus santykis su Dievu - Meile, su Dievu kaip visų mūsų Tėvu šitokio buvimo be išeities pripažinti negali, nes net ir labiausiai susipainiojusiame gyvenime mums visados pasilieka vienas atviras kelias, kaip anam sūnui paklydėliui, būtent: *kelias į Tėvo namus*. Užtat vietoje likimo (fatum) iškyla Krikščionybėje kryžius, ir tai *individualinis kryžius* kaip kiekvieno pašaukimas. Išganytojo žodžiai, kas nori eiti paskui jį "tegul ima *savo* kryžių" (Mat 16, 24), yra, pasak Zenkovskio, nurodymas, "kad kiekvienas žmogus turi *savą* kryžių ir kad todėl kryžius yra labai ankštai susijęs su žmogiškąja individualybe: jis glūdi mūsų gelmėse ir auga iš nepakartojamo žmo-

gaus originalumo. Tai reiškia, kad mes tik tada surandame save kaip tikrą individualybę, kai imame savo kryžių pačia giliausia savo sielos laisve, nes tik tada tampame viena su Kristumi. Mūsų kryžiuje atsiskleidžia mūsų individualybe".[60]

Todėl negalima kryžiaus tapatinti paprastai su kentėjimais ir sunkenybėmis. "Kryžius turi būti suprastas", sako Zenkovskijs, "kaip Dievo mums skirtas uždavinys, kaip dėsnis, kuris iš vidaus tarsi entelecheja mus brandina" (p. 64). Kentėjimai ir sunkenybės yra tik kasdieninės šio uždavinio bei dėsnio apraiškos; kryžiaus prasmės betgi jie neišsemia. Kryžius yra būdas, kuriuo vykdome aną Viešpaties mums skirtą uždavinį, kad galėtume pasirodyti jo akivaizdoje, nešini kančios ženklais kaip ir Kristus (plg. 68 p.). Kryžius, būtent, *savas kryžius*, yra visados konkretus: tai toji individualinė kančia, kuri mus lydi visą gyvenimą. Jeigu ją pergyvename kaip savą uždavinį bei pašaukimą, tai tuo išryškiname savo dvasios sąrangą, įgyjame nepakartojamo originalumo, nes kančia taip pat yra nepakartojama, kartu tačiau "dalyvaujame žmogaus ir pasaulio išganyme bei perkeitime" (p. 68), kadangi kryžiaus kelias yra visų kelias. Gyvenimas Kristuje kaip tobulumo kelias yra tad ne kažkoks bendras bevardis kelias, bet giliai asmeninis kelias, kadangi ir kryžius yra asmeninis, augąs iš žmogaus dvasios sąrangos. Kiekvienas turi *savą* kryžių, vadinasi, kiekvienas gyvena savą gyvenimą Kristuje.

Žmogus kaip asmuo vienybėje su Kristumi ne tik nepradingsta, ne tik nedildo savo originalumo, bet, atvirkščiai, savo nepakartojamumą išvysto ligi aukščiausio laipsnio, kadangi neša *savą* kryžių, kurį tik jis vienas nešti tegali. Šis kryžiaus jungimas su žmogaus asmenybe ir jo aiškinimas kaip individualinio uždavinio bei pašaukimo iš tikro gražiai papildo bendrą Rytų Bažnyčios kryžiaus kaip Dievo kenozės sampratą.

Čia minime kiek plačiau tik du rusų religijos filosofijos atstovus (Filaretą iš senesniųjų ir Zenkovskį iš naujesniųjų), kurie ypač pabrėžia kryžiaus vaidmenį krikščionies gyvenime. Prie jų tačiau būtų galima pridurti dar ir kitų, kaip *P. Florenskis* (gim. 1882, dingęs Sovietų Sąjungoje po revoliucijos), kuris krikščioniškąjį gyvenimą suvokia kaip "brolio kryžiaus nešimą" ir kryžiui taip pat priskiria "ontologinės reikšmės";[61] arba jau Vakaruose brendusį *S. Verchovskį* (gim. 1907), dogmatikos profesorių New Yorko stačiatikių akademijoje, kuris kryžių laiko "išminties keliu" ir kartu blogio pergale, išplėsdamas jo reikalą taip pat į visą krikščionies būtį.[62] Trumpai tariant, gyvenimas Kristuje kaip krikščioniškojo tobulėjimo kelias Rytų teologijoje ir asketikoje, ypač rusiškojoje, yra suprantamas kaip dalyvavimas Kristaus kenozėje, o ši kenozė konkrečiai yra suprantama kaip kryžiaus nešimas asmeninėje būtyje. Tai mintis, kuri eina per visą Rytų Bažnyčios religingumą ir kuri tik dar

sykį patvirtina ankstesnį mūsų teigimą, kad Kristus Rytų Bažnyčioje yra pergyvenamas ne tik kaip Perkeistasis, bet ypač kaip Nusižeminusis, kaip Aukos Avinėlis tikrąja šio žodžio prasme.

Gyvenimas Kristuje kaip dalyvavimas jo kenozėje gali mums paaiškinti, kodėl Rytų Bažnyčia Velykas taip giliai pergyvena ir taip iškilmingai švenčia. Dogmatiškai žiūrint, Kristaus prisikėlimas yra pagrindinis įvykis išganymo istorijoje, be kurio tiek tikėjimo skelbimas, tiek pats mūsų tikėjimas būtų tuščias, kaip tai teigia šv. Povilas (1 Kor 15, 14). Kristaus neprisikėlimo atveju mes, kurie į tai tikime, būtume "labiau apgailėtini negu visi kiti žmonės" (1 Kor 15, 19). Šiuo atžvilgiu Kristaus prikėlimas ir jo liturginis šventimas Velykų dieną yra visos Krikščionijos pagrindas ir todėl randamas visose konfesijose. Dvasinio pergyvenimo atžvilgiu tačiau niekur kitur Velykos nėra tokios pakilios kaip kad Rytų Bažnyčioje. "Velykos yra stačiatikybės širdis", sako S. Bulgakovas.[63] Betgi šį gilų Velykų pergyvenimą vargu ar galėtume suprasti, jeigu nerištume jo su Kristaus kenoze ir su mūsų dalyvavimu šioje jo kenozėje.

Vakarų krikščionija pergyvena Kristų daugiau ar mažiau *istoriškai,* vadinasi, kaip jo būties išsiskleidimą laike — nuo gimimo ligi mirties. Todėl Vakarų krikščioniui darosi įmanoma, atskirus Jėzaus gyvenimo veiksmus bei įvykius atskirti vieną nuo kito žmogiškojoje jų plotmėje ir juos pergy-

venti prigimtuoju atžvilgiu: džiaugtis gimimo metu, verkti kančios metu, liūdėti ir net nusiminti mirties akivaizdoje. Visa tai tačiau netenka prasmės, jeigu Kristus yra pergyvenamas ne istoriškai, bet amžinybės šviesoje ir jei jo gyvenimas yra svarstomas, žiūrint į jį *atgal,* vadinasi, iš prisikėlimo. Tada visi šio gyvenimo veiksmai bei įvykiai pasirodo esą nuolatinis Logos apsiribojimas, nusižeminimas, vienas ištisas nuolat didėjančios bei gilėjančios kenozės vyksmas. Žmogiškoji visų šių veiksmų bei įvykių plotmė netenka savo savarankiškumo ir esti palenkiama Kristaus dieviškumui. Stovėdami Velykų Sekmadienį prisikėlusiojo Jėzaus akivaizdoje, pergyvename visą pirmesnį jo buvimą žemėje kaip pasiruošimą prisikėlimui, nusileidžiant į žmogiškosios prigimties gelmes — ligi pat šių gelmių ribos, būtent, mirties. Kenozė ir garbė darosi tada tiek stipriai susijusios viena su kita, kad jos viena kitą tiesiog sąlygoja: prisikėlimas kaip atbaigiamasis įvykis meta savo šviesą ant kryžiaus ir tuo būdu pakeičia ir šiojo prasmę, suteikdamas jam kitokio pobūdžio, negu kad jis turėjo prieš Kristų.

Ši tad nauja Kryžiaus prasmė ir šis naujas jo pobūdis kaip tik ir yra priežastis, kodėl Rytų Bažnyčia Velykas taip giliai pergyvena ir taip pakiliai švenčia. Gyvenimas Kristuje yra dalyvavimas jo kenozėje. Rytų krikščionis tai daro labai mielai; jis prisiima kentėjimus atvira širdimi ir neša juos, ypač rusiškasis krikščionis, labai kantriai. Tačiau

visa tai būtų be prasmės, jei Kristus nebūtų prisikėlęs. Kenčiąs ir tuo būdu Kristuje gyvenąs Rytų krikščionis būtų tikrai labiau apgailėtinas negu visi kiti žmonės, jeigu Kristaus mirtis būtų buvusi paskutinis jo būties įvykis. *Kentėjimų neprasmingumas išsigelbsti tiktai Kristaus prisikėlime.* Nepakanka, kad Kristus būtų buvęs tik "galingas darbais ir žodžiais Dievo ir visos tautos akivaizdoje" (Luk 24, 19), kaip apie jį kalbėjo mokiniai, keliaudami iš Jeruzalės į Emaus miestelį. Moraliniai Kristaus žygiai turi maža vertės, jeigu jis yra tik pranašas, miręs ir neprisikėlęs. Tokio pranašo mirties akivaizdoje mums tenka tik nepaguodžiamai liūdėti. Tai jautė Kristaus mokiniai labai aiškiai ir todėl išsiblaškė į visas šalis, jį palaidoję Juozapo iš Arimatejos kape, nes jie vis dar netikėjo, kad kartą miręs žmogus galėtų prisikelti. Jeigu tačiau Kristus yra prisikėlęs, tai reikia čia pat tuojau, dar "tą pačią valandą" (Luk 24, 33) keltis ir grįžti atgal, nes tokiu atveju kinta visa žmogiškojo buvimo situacija. Tokiu atveju kančia ir mirtis išsivelka iš savo neprasmės, nes pasirodo esą ne galutinis žmogaus pralaimėjimas, o pasiruošimas didžiajai pergalei.

Šis tad žmogaus praregėjimas, šis akių atsivėrimas prisikėlusiojo Kristaus akivaizdoje (plg. Luk 24, 31) ir yra įaustas į Velykų pergyvenimą bei šventimą Rytų Bažnyčioje. Jeigu Kristus yra prisikėlęs ir daugiau nebemiršta, tai ir žmogus kaip jo paveikslas yra pašauktas prisikelti ir amžinai gy-

venti. Šio gyvenimo kančia kaip Logos kenozės vykdymas darosi tokiu atveju ne ardantis, bet statantis pradas. Mūsų kenozė kaip dalyvavimas Kristaus kenozėje pagrindžia būsimąją mūsų garbę. Tokiu būdu ir kentėjimai kaip konkreti kenotinė mūsų būsena žemėje darosi prasmingi. Visa tai simboliškai mes ir išreiškiame Velykų šventės iškilmėmis. Argi tad neturi šios iškilmės mūsų sukrėsti? Ar neturi jos būti tokios pakilios, kiek tik galima? Velykų ryto džiūgavime prabyla nauja kančios bei mirties prasmė. Kas kančią savo gyvenime prisiima kaip gyvenimą Kristuje, tas ir prisikėlimą išgyvena žymiai giliau bei pakiliau, negu tas, kam kančia yra iš viršaus primesta ir su krikščioniškuoju tobulumu teturi tik atsitiktinį ryšį. Prisikėlimo triumfą padaryti asmeniniu savo džiaugsmu galima tik tada, kai kančios taurė yra išgerta ligi dugno. O tai kaip tik ir yra Rytų krikščionies gyvenime. Artimo pabučiavimas velykinėje Rytų Bažnyčios liturgijoje, pasisveikinant žodžiais "Kristus prisikėlė", yra atodūsis, kad brolio kryžiaus nešimas nebuvo neprasmingas: tai *perkeistoji kenozė.*

---

[1] Plg. **K. Emmerich,** Karti mūsų Viešpaties Kristaus kančia, vertė **J. Talmantas,** Kaunas 1932.

[2] Plg. **V. Lossky,** op. cit. p. 310; **P. Evdokimov,** De la nature et de la grâce dans la théologie de l'Orient, rinkinyj "1054-1954. L'Eglise et les églises", II, p. 193.

[3] Tai ypač išeina aikštėn viename **I. Kireevskio** laiške iš Berlyno, kur jis klausė Hegelio ir Schleiermacherio paskaitų (1830). Kartą Schleiermacheris kalbėjo kaip tik apie Kristaus prisikėlimą ir kėlė visus anuos aukščiau minėtus biologinius klausimus. Kireevskis apie tai rašo: "Kokiai mąstančių žmonių rūšiai priklauso tasai, kuris šitokius klausimus kelia ir šitaip tokį objektą nagrinėja? Be niekur nieko galima teigti, kad jis nėra tikrai tikintysis" (Polnoe sobranie sočinenij, išleista **M. Geršenzono**, Maskva 1910, t. I, p. 31).

[4] **Metr. Philaretas** savo pamoksle 1860 m. Didįjį Penktadienį; cit. **K. Rose**, Predigt der russisch-orthodoxen Kirche, Berlin 1952, p. 144; plg. **S. Bulgakov**, Agnec Božij, Paris 1933, p. 271.

[5] Plg. **G. Florovskij**, Puti russkogo bogoslovija, Paris 1937, p. 427-444.

[6] **S. Bulgakov**, Sviatyj Graal, žurnale "Putj" 1932, Nr. 32, p. 34; plg. taip pat Agnec Božij, p. 372-401.

[7] Įprastinis šios vietos vertimas lietuviškajame Naujojo Testamento tekste yra labai neaiškus (plg. ark. J. Skvirecko vertimą, Stuttgart 1947, p. 469). Autorius jį čia paryškino ir patikslino.

[8] **A. Toynbee** und **Ph. Toybee**, Ueber Gott und die Welt. Ein Gespräch zwieschen den Generationen, München 1963, p. 21-22 (tai tėvo ir sūnaus pokalbis per anglų radiją; nepaisant atskirų įdomių minčių, visas pokalbis yra labai plokščias).

[9] Išganymo istorijos šviesoje Kristaus kenozė yra atsakymas į pirmųjų žmonių nuodėmę, kurios esmė kaip tik ir glūdi pastangoje būti "kaip Dievas" (Pr 3, 5), vadinasi mėginti pakilti į dieviškąją būseną, tačiau ne Dievui į ją pakeliant, bet pačiam į ją kopiant pažinimo keliu. Kristus sunaikina šią pirmapradę nuodėmę kaip tik tuo, kad atsisako dieviškosios būsenos ir prisiima žmogiškąją būseną, kad ją pakeltų aukštyn, bet tiktai per kančią bei mirtį. Kristus virsta pa-

saulio Gelbėtoju todėl, kad gyvena Dievo Avinėlio, tai yra Nusižeminusiojo gyvenimą (plg. **P. Lamarche**, L'Hymne de l'êpitre aux Philippiens et la Kénose du Christ, sutelktiniame veikale "L'Homme devant Dieu", Paris 1963, t. I, p. 150-151).

[10] Plg. **S. Bulgakov**, Agnec Božij, p. 240-75; **H. Crouzel**, La passion de l'Impassible, sutelkt. veikale "L'Homme devant Dieu", t. I, p. 278.

[11] S. Bulgakovas kalba tiek apie Tėvo, tiek apie Šv. Dvasios kenozę, kuri išeina aikštėn iš vienos pusės pasaulio kūrime, iš kitos — Bažnyčios istoriniame gyvenime (plg. **S. Bulgakov**, Utešitelj, Paris 1936, p. 253-62; ir p. 406-47).

[12] **S. Bulgakov**, Agnec Božij, p. 150.

[13] **P. Florenskij**, Der Pfeiler und die Grundfeste der Wahrheit, in "Oestliches Christentum". Dokumente, München 1925, t. II, p. 126, 134.

[14] **S. Bulgakov**, Kosmodizee, in "Oestliches Christentum", t. II, p. 201-202; plg. taip pat **N. Berdjaev**, Das Problem der Anthropodizee, t. p. p. 248-59; **L. Karsavin**, Der Geist des russischen Christentums, t. p. p. 319-320.

[15] Kol pasaulio kūrimas nebuvo suprastas kaip Dievo kenozė, tol nebuvo galima nė kūrimo iš nebūties sąvoka, nes nebuvo galima išaiškinti, kaip gali absoliuti Būtis ir reliatyvi būtybė būti drauge su viena kita. Štai kodėl pirmaisiais Krikščionybės amžiais pasaulio kūrimas buvo nevieno suprastas kaip kilimas iš paties Dievo (emanatio), o ne kaip atsiradimas Dievo veiksmu (creatio): pasaulis tekąs iš Dievo kaip upelis iš šaltinio ir todėl nesąs niekad **šalia** Dievo; jis esąs savotiškas Dievo pratęsimas ir todėl dieviškas pats savyje. Tai buvo mintys, kurios iš Philono ir Plotino perėjo ir į nevieno krikščionies sąmonę ir su kuriomis pirmųjų amžių Krikščionybė turėjo sunkiai grumtis. Tiktai kenozės idėja, kilusi Rytų Bažnyčioje, atsakė į klausimą, kaip kūrinys gali egzistuoti šalia

Kūrėjo, nebūdamas šiojo pratęsimas, bet nauja būtybė. Tuo būdu ir kūrimo iš nebūties savoka kenozės šviesoje pasidarė logiškai galima.

[16] Čia kaip tik ir glūdi klaida vad. postuliatorinio ateizmo, kaip jį savo raštuose nupiešė **K. Marksas** (plg. Die Frühschriften, Stuttgart 1953, p. 246), **M. Bakuninas** (plg. Dieu et l'Etat, Paris 1882), ir **N. Hartmannas** (plg. Ethik, Berlin 1949). Pasak jų Dievo negali būti todėl, kad žmogus yra laisvas ir turi būti laisvas. Jeigu Dievas būtų, tai jo veikimas pasaulyje (gamtoje ir istorijoje) panaikintų žmogaus laisvę: žmogus virstų tik šokinėjančia lėle Dievo rankose. Ši mintis tačiau būtų teisinga tik tuo atveju, jei Dievas savo visagalybės neaprėžtų, bet tada iš viso jokia reliatyvi būtybė būtų negalima. Dievo kenozės atveju betgi šis postuliatorinis ateizmas netenka pagrindo, nes laisvas, iš meilės kilęs Dievo veikimo aprėžimas kaip tik sudaro vienintelę tikrą laisvės vykdymo erdvę. **Žmogus yra tikrai laisvas tik Dievo atžvilgiu.**

[17] **S. Bulgakov**, Die christliche Antropologie, rinkinyj "Kirche, Staat und Mensch" Genf 1937, p. 244.

[18] **S. Bulgakov**, Agnec Božij, p. 240.

[19] **S. Bulgakov**, op. cit. p. 241.

[20] **S. Bulgakov**, op. cit. p. 244.

[21] Plg. Hymnen des Ostkirche, t. I, p. 283, 290, 299.

[22] **S. Bulgakov**, Agnec Božij, p. 343.

[23] **S. Bulgakov**, op. cit. p. 342; plg. dar p. 398, 402.

[24] Plg. **J. Tyciak**, Zwischen Morgenland und Abendland, Düsseldorf 1949, p. 114; **D. Barsotti**, Le Christianisme russe, Tournai 1963, p. 18.

[25] Plg. **P. Svetlov**, Značenie Kresta v dele Christovom, Kiev 1893.

[26] Plg. sutelkt. veikalą "Die orthodoxe Kirche in griechischer Sicht", išleista **P. Bratsiotis**, t. I, p. 163.

[27] **Metrop. Philaret**, cit. **K. Rose**, Predigt der russisch-orthodoxen Kirche p. 143, 145; taip pat ir **Metrop. Nikolaj**, t. p. p. 193.

[28] Plg. **A. Gratieux,** Le mouvement slavophile à la veille de la révolution, Paris 1953, p. 26-27.

[29] **G. Stadtmüller,** Grundfragen der europäischen Geschichte, München 1965, p. 59, 60 (skyriuje: "Europa auf dem Wege zur grossen Kirchenspaltung").

[30] Malerhandbuch des Malermönches Dionysios vom Berge Athos, München 1960, p. 187 (pirmą kartą ši knyga buvo iš graikiško rankraščio išversta į vokiečių kalbą 1855 m.).

[31] **Metrop. Philaret,** cit. **K. Rose,** p. 143.

[32] **S. Verchovskoj,** Pravoslavie v žizni, skyrius: Christos, New York 1953, p. 362.

[33] Frühchristliche Apologeten, t. I, Der Brief an Diogenet, Kempten 1913, p. 12-13.

[34] Šios rūšies ateizmą yra labai gražiai išnagrinėjęs **J. Girnius** savo knygoje "Žmogus be Dievo", Chicago 1964, p. 248-529.

[35] Plačiau šią problemą autorius yra lietęs savo studijoje "Didysis Inkvizitorius" (Bielefeld 1950, p. 28-35), todėl čia jis ją tik pamini. Apie blogį ryšium su Dievo buvimu plg. **K. Lüthi,** Gott und das Böse, Zürich 1961; **Ch. Journet,** Vom Geheimnis des Uebels, Essen 1963; **F. Billiesich,** Das Problem des Uebels in der Philosophie des Abendlandes, Wien 1955-59, 3 tomai; **B. Welte,** Ueber das Böse, Freiburg/Br. 1959.

[36] Plg. **F. M. Dostoevskij,** Sämtliche Werke, München 1923, t. XIII, p. 327; **A. L. Wolynskij,** Das Reich der Karamasow, München 1920, p. 119.

[37] Plg. **E. Borne,** Gott ist nicht tot. Ueber das Aergernis und die Notwendigkeit des Atheismus, Wien 1965.

[38] **N. Berdiaev,** Selbsterkenntnis. Versuch einer philosophischen Autobiographie, Darmstadt, 1953, p. 194.

[39] **E. Trubeckoj,** Der Sinn des Lebens, Heidelberg 1956, p. 291.

[40] **S. Frank,** Dieu est avec nous. Trois méditations, Paris 1955, p. 193.

[41] **V. Mykolaitis-Putinas**, Raštai, Vilnius 1959, t. I, p. 101-102.

[42] Plačiau apie tai plg. **A. Maceina**, Jobo drama, Schweinfurt 1950, p. 52-122.

[43] **S. Frank**, Dieu est avec nous, p. 193.

[44] Pirmoji bendrininkė Kristaus atpirkime per savo kančią yra jo Motina Mergelė Marija, kurios kentėjimai kaip tik ir yra visuotinės nekaltos kančios išraiška (plg. **A. Maceina**, Didžioji Padėjėja, p. 111-124).

[45] Plg. **Aischilos**, Prometheus, Berlin 1948, vertė **W. Leyhausen.**

[46] **F. M. Dostoevskij**, Sämtliche Werke, t. X, p. 548.

[47] **F. M. Dostoevskij**, Sämtliche Werke, t. XII, p. 286.

[48] **Metr. Nikolaj** viename savo pamokslų 1945 m. Elijo bažnyčioje Maskvoje; cit. **K. Rose**, Predigt in der russisch-orthodoxen Kirche, p. 159.

[49] **F. M. Dostoevskij**, Sämtliche Werke, t. VI, p. 974-76.

[50] Plg. **S. Bulgakov**, Juda Iskariot — apostol predatelj, žurnale "Putj" 1931, Nr. 26, p. 3-60 ir Nr. 27, p. 3-42. —Šiame straipsnyje Bulgakovas vaizduoja ir pačios Rusijos dramą, nes rusų tauta, taip giliai mylėjusi Kristų, pradeda žengti vis labiau Judo keliu (plg. Nr. 27, p. 28).

[51] Plg. jo didžiulę poemą "Novyj zavet bez izjana evangelista Demjana" (1925); 'Demijan Bednyj' yra autoriaus slapyvardis; tikroji jo pavardė **E. A. Pridvorov.**

[52] Plačiau apie tai autorius yra rašęs straipsnyje "Krikščionies vaizdas", 'Aidai' 1964 m. nr. 4, p. 153-62.

[53] **V. Lossky**, Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche, p. 310.

[54] Kad Tomo Kempiečio knyga buvo paplitusi ir rusų stačiatikių Bažnyčioje, liudija mums **N. Leskov** savo romanu Soborjane" (1872), kur vyskupas pataria protojerejui Tuberozovui ne skųstis sunkiu savo gyvenimu, o "skaityti knygą **Kristaus sekimas**" (**N. S. Leskov**, Sobranie sočinenij, Maskva 1957, t. 4, p. 31).

[55] Apie žmogaus nerimą Dievop gražiai rašo **kun. Pr. Gaidamavičius** savo knygoje "Didysis nerimas", Putnam 1961; plg. **G. Marcel**, Der Mensch als Problem, Frankfurt/M 1956.

[56] **N. Kabasilas**, Vom Leben in Christus, München 1958, p. 23.

[57] Cit. **K. Rose**, Predigt der russisch-orthodoxen Kirche, p. 143.

[58] Plg. **G. Florovskij**, Puti russkogo bogoslovija, p. 181.

[59] **M. Scheeben** vadina žaizdų žymes prisikėlusiame Kristaus kūne "laisvos jo kančios paminklu", kuris ji puošia tarsi "žėrįs perlas dar labiau negu ji apsupanti šviesa" (Die Mysterien des Christentums, Freiburg/Br. 1951, p. 352).

[60] **V. Zenkowsky**, Das Bild des Menschen in der Ostkirche, Stuttgart 1951, p. 63-64.

[61] Plg. **P. A. Florenskij**, Stolp i utverždenie istiny, Maskva 1914; šiame veikale išvystyta sofiologija turėjo didelės įtakos S. Bulgakovui.

[62] Plg. **S. Verchovskoj**, "Christianstvo" ir "Christos" sudėtiniame veikale "Pravoslavie v žizni", New York 1953.

[63] **S. Boulgakoff**, L'Orthodoxie, p. 185. — Kitoje vietoje tas pat Bulgakovas sako, "stačiatikybė yra Velykų Bažnyčia" (Le ciel sur la terre, žurnale "Una Sancta", Stuttgart 1927, p. 63).

Trečias skyrius

Viešpataujantysis Kristus

Jau nesykį anksčiau minėjome, kad Kristaus kenozė pagrindžia ir jo garbę: "Dėl mirties kentėjimo matome jį apvainikuotą garbe ir šlove" (Žyd 2, 9). S. Bulgakovas vadina šią šlovę "grąžinimu anos dieviškosios garbės", kurios Logos buvo atsisakęs, nužengdamas iš dangaus į žemę.[1] Būtų tačiau klaidinga šį grąžinimą suprasti kaip paprastą Logos grįžimą į Šv. Trejybės šviesą, kurios jis, kaip sakėme (plg. 1 skyrių), niekados nebuvo praradęs, kas regimu būdu ir išėjo aikštėn Taboro kalne. Kristaus garbė, kylanti iš jo kenozės, yra kitokios rūšies, negu ta, kurią jis turi kaip Logos Šv. Trejybės vidaus gyvenime. Grįžęs pas Tėvą, Kristus gyvena ne tik kaip vienas anos trejybinės Prodievybės Asmuo, bet sykiu ir kaip "užmigusiųjų pirmonė" (1 Kor. 15, 20), nugalėjusi mirtį, ir todėl tapusi "visų dalykų tėvoniu" (Žyd 1, 2). Savo kenoze Kristus suėjo į ypatingus santykius su kūrinija, kuri dabar jį

ir garbina kaip tąjį, su kuriuo ji sujungta ir todėl neapsakomai išaukštinta. Nužengdamas į sukurtosios būties gelmes, Kristus nušvietė šias gelmes kaip kūrinijos pirmavaizdis. Pirmapradė dieviškoji Logos garbė virto kartu ir kūrinijos, visų pirma žmogaus garbe.[2] Todėl dabar ir šaukia visi kūriniai, "kurie yra danguje ir žemėje ir po žeme: Avinėliui palaiminimas, gyrius, garbė ir valdžia per amžių amžius" (Apr 5, 13).

Šią naują Kristaus garbės savybę Rytų Bažnyčia vadina *karaliavimu* arba *karališkąja tarnyba*. Tai, žinoma, simbolinis pavadinimas, tačiau jis gerai išreiškia Kristaus garbę, svarstant ją iš kūrinijos pusės. Kristus Karalius juk yra amžinai su kūrinija susijungęs Logos. Tai save apribojęs, save pažeminęs Dievas, tapęs kūrinijos broliu ir kartu jos gelbėtoju, o tuo būdu ir jos karaliumi. Karaliaus sąvoka juk kaip tik ir reiškia gilų ryšį su tauta, einantį dažnai net ligi kraujo giminystės, kartu tačiau ir tautos viršijimą galia, išmintimi bei gerumu. Savo karaliuje tauta regi pati save, tačiau perkeistu ir išaukštintu pavidalu: karaliuje įsikūnija tautos idealas. *Karalius yra tautos pirmavaizdžio nešėjas bei reiškėjas*. Todėl yra visiškai pagrįsta bei prasminga karaliavimo sąvoką bei vardą taikyti Kristaus santykiam su kūrinija ir vadinti jį Viešpačiu, prieš kurį puola ant kelių kiekvienas padaras "danguje, žemėje ir po žeme" (Pil 2, 10). Juk Kristus neša savyje ir savimi Dievo tautą, kuri iš tikro yra *jo* tau-

ta (plg. Jon 1, 11); jis neša jos prigimtį ir jos nuodėmes. Kartu tačiau jis viršija savo tautą tuo, kad, būdamas nekaltas Avinėlis, jis už ją pasiaukojo ligi mirties. Abu tad karaliaus sąvokos pradai — ryšys su tauta ir tautos viršijimas — įsikūnija Kristuje tobuliausiu pavidalu. Štai kodėl Bulgakovas ir kritikuoja Kristaus karaliavimo kaip transcendentinės galybės sampratą. Kristus yra Karalius ne todėl, kad jis yra Dievas ir turi *ontologinės* galios valdyti būtį pačiame jos buvime. Ši Dievo Kūrėjo jėga yra visiškai kitos rūšies. Kristaus karaliavimas yra, pasak Bulgakovo, "dievažmogiškoji tarnyba"; tai kūrinijos širdies pavergimas dieviškąja meile.[3] Kristaus karališkumas kyla iš jo kenotinės meilės santykio su kūrinija. Tai ne transcendentinė jėga, o vidinė aukos galia.

Liturginiai Rytų Bažnyčios metai neturi specialios Kristaus Karaliaus šventės,[4] tačiau pati liturgija kalba apie Kristų kaip Karalių kiekviename žingsnyje. Mišparų ir Matutinum metu Rytų Bažnyčia gieda pakeistą 94 psalmę, vadindama Karaliumi ne tik Dievą, kaip tai yra pačioje psalmėje (Ps. 94, 3), bet ir Kristų: "Mūsų Karalius ir mūsų Dievas". Bizantininės liturgijos himnuose sutinkame eilę pavadinimų, kurie kaip tik ir mėgina išreikšti Kristaus karaliavimą: vienintelis Valdovas, visatos Viešpats, dangiškųjų galybių Valdovas, Visagalis, dangaus Karalius, vienintelis Demiurgas, angelų Karalius ir tt. Visi šie pavadinimai turį

krikščioniui įteigti mintį, kad "Kristus, vedamas savo išminties gilybių, visa tvarko pagal savo meilę žmonėms ir, vedamas savo gerumo, kiekvienam teikia tai, kas jam priklauso" (Vidurnakčio liturgija, tropar po trishagion). Kaip šie žodžiai rodo, Kristaus karaliavimo pagrindas liturgijoj yra lygiai toks pat, kaip ir Šv. Rašte, būtent, *Logos kenozė kaip išraiška meilės kūrinijai.* Todėl ir nukryžiuotasis Kristus, kaip sakyta, yra pergyvenamas ne tiek kankinio, kiek karališkojo pergalėtojo pavidalu. "Šis karališkasis Kristaus atžvilgis yra esminis visų krašt ų ir visų laikų Rytų krikščionijai.[5] Mūsų tad uždavinys ir yra atskleisti tas pagrindines būties sritis, kuriose Kristaus viešpatavimas labiausiai reiškiasi ir kurios yra tarsi erdvė Kristaus Karaliaus veiklai.

1. Kristus kaip žmogaus pirmavaizdis

Rytų Bažnyčios teologai ir religijos filosofai yra vieningai įsitikinę, kad Kristus apreiškė mums ne tik Dievą, bet ir žmogų, koks jis yra giliausia savo esme. *Kristus yra ne tik atbaigta teofanija, bet kartu ir tikroji antropofanija.*[6] Ypač tai pabrėžia bei išvysto N. Berdjaevas. Pasak jo, "Krikščionybė yra ne tik tikėjimas į Dievą, bet ir tikėjimas į žmogų; tai Dievažmogio ir dievažmogiškumo religija; tai religija dviejų prigimčių vienybės Kristuje Išganytojuje. Čia kaip tik ir glūdi Krikščionybės

savotiškumas, vienkartiškumas ir nepakartojamumas".[7] Tapdamas žmogumi, Logos pagrindo naują santykį su Dievu, atremtą kaip tik į dievažmogiškumą, kuriame pasirodo naujoje šviesoje ne tik Dievas kaip meilė, bet ir žmogus kaip šios meilės objektas. Juk žmogus, už kurį Kristus miršta, turi būti kažkas nuostabaus ir nepaprasto. Jis turi būti bent savo gelmėse, bent ontologiškai *vertas* šios Kristaus aukos. Norėdami tad patirti, kas yra žmogus šiose ontologinėse savo gelmėse, kaip tik ir turime žvelgti į jį Kristaus šviesoje. *Kristus yra pagrindas ir išeities taškas kiekvienai žmogaus filosofijai.* "Nuo to, kaip suvokiame Kristų", sako Berdjaevas, "priklauso ir tai, kaip suvokiame žmogų".[8] Berdjaevas eina net taip toli, jog tvirtina, esą "kristologija yra vienintelė tikra antropologija".[9] Jis net kalba apie "žmogaus kristologiją" (t. p.), tai yra apie tokį žmogaus mokslą, kurio mastas būtų Kristus, nes Kristus atėjo į pasaulį kaip "absoliutinis žmogus", vadinasi, kaip bet kokio žmogiškumo norma, pagal kurią dabar turįs vykti kiekvienas žmogaus svarstymas bei tyrinėjimas. Juk tiktai "per Kristų kaip Dievažmogį žmogus pasiekia absoliutinės savisąmonės"[10] ir tuo būdu suvokia savo vietą bei reikšmę visatoje.[11] Kitaip sakant, tiktai Kristuje žmogus pažįsta, kas jis yra savyje ir kokį vaidmenį jis vaidina kūrinijoje. Logos įsikūnijimas todėl ir yra naujas žmogaus apreiškimas. Ką tad jis mums sako?

Rytų teologai dažnai kelia klausimą, kaip galėjo Dievas susijungti su žmogumi — ne iš viršaus, bet individualinėje dviejų prigimčių vienybėje, nešamoje vieno dieviškojo Logos asmens. Dievas tapo *žmogumi* tikra šio žodžio prasme. Ar galėjo Dievas tapti ir gyvuliu? Klausimas baisiai stebinantis ir net piktažodžiaujantis. Tačiau kaip tik todėl jis yra didžiai prasmingas. Visiškas tokios galimybės paneigimas mums jau iš anksto rodo, kad žmoguje turi būti kažkas, kas kaip tik ir sudaro galimybę Dievui tapti žmogumi. S. Bulgakovas teigia, esą Dievas galįs susijungti tik su tokia prigimtimi, kuri atitinka jį patį, vadinasi, kuri yra panaši (conforme) į jo prigimtį.[12] Tai sena Rytų Bažnyčios mintis, aiškiai randama jau pas N. Kabasilą. Aprašinėdamas liturginį altoriaus pašventinimą ir jo reikšmę žmogaus gyvenimui Kristuje, Kabasilas sako, kad vyskupo konsekruojamas altorius yra "tipas ir paveikslas altoriaus, kuriuo yra pats žmogus,"[13] nes žmogus, apsivalęs nuo nuodėmės, tampa Viešpaties būstine, "o jo širdis tampa altoriumi" (t. p.). Šventinant altorių, ši mintis esanti išreiškiama baltais vyskupo drabužiais ir jo nusilenkimu "visu kūnu" (t. p.). Nusilenkimas yra gailesčio aktas, valantis širdį ir padarantis ją Dievo altoriumi.

Tačiau Kabasilas žino, kad vienas tik gailestis žmogaus nepaverčia Viešpaties altoriumi; gailestis tik pašalina kliūtis, kurios neleidžia Dievui gyven-

ti žmogaus dvasioje, tačiau Dievo buveinės žmoguje jis nesukuria. Lig žemės nusilenkiantis ir savo nuodėmes apgailintis vyskupas "ne todėl tampa altoriaus paveikslu", kad nusilenkia ir gailisi, bet todėl, "kad tarp visų regimų padarų tiktai viena žmogaus prigimtis gali būti tikra Dievo šventykla ir jo altorius, taip kad žmogaus rankomis pastatytasis altorius ir gali būti šio žmogaus - altoriaus tipas bei paveikslas" (p. 148). Altorius šventykloje yra tik paveikslas altoriaus žmoguje, kadangi pati žmogaus prigimtis yra ontologinė Dievo buveinė: "tikrovė turi gi būti pirmesnė už paveikslą", kaip Kabasilas priduria (t. p.). Pirm negu žmogus kuria dieviškumą reiškiančius prasmenis, jis pats turi būti dieviškas. "Daiktas turi pasirodyti anksčiau, negu yra galimas jo paveikslas" (t. p.). Simbolinis žmogaus kūrinių dieviškumas yra ne kas kita kaip išraiška tikrovinio žmogaus esmės dieviškumo.

Šiame tad žmogaus esmės dieviškume Rytų teologai kaip tiktai ir regi aną galimybę Dievui tapti žmogumi. *Dievas gali tapti žmogumi tik todėl, kad žmogus giliausia savo prigimtimi yra dieviškas.* Kitaip tariant, žmogus yra "dievybei imlus — capax divini", kaip šią nuostabią žmogaus savybę išreiškia Bulgakovas.[14] Žmogus yra pajėgus priimti Dievą į save, nes "jis yra tam pašauktas ir todėl tam paruoštas" (t. p.) Šia prasme "žmogus yra, pasak Bulgakovo, sukurtas kaip dievažmogis" (t. p.). Jo prigimtis yra panaši į Dievą. Žmogus yra "sukurta-

sis dievažmogiškumas" (t. p.). Dievažmogiškumo idėja tinka todėl ne tik Kristui, bet ir žmogui apskritai ir visai žmonijai, nes Kristaus dievažmogiškumas yra istorinis įvykdymas ano žmoguje glūdinčio ontologinio dievažmogiškumo. Kristuje apsireiškė aktualiai tai, kas buvo žmoguje potencialiai, būtent: panašumas į Dievą arba dievažmogiškumas. Todėl S. Frankas ir sako, kad "žmogiškumas žmoguje yra kaip tik jo dievažmogiškumas".[15] Žmogus yra tiek žmogiškas, kiek jis yra dievažmogiškas; vadinasi, kiek jis apreiškia ir vykdo jame glūdintį panašumą į Dievą. Šis tad žmogaus dievažmogiškumas ir įgalina Dievą susijungti su žmogiškąja prigimtimi. Prisiimdamas šią prigimtį, Logos prisima ne kažką jam absoliučiai svetimą, bet randa joje kažką sava: jo pasirodymas pasaulyje virsta atėjimu "pas savuosius" (Jon 1, 11).

Pirmas tad dalykas, kurį suvokiame iš Kristaus kaip tikros antropofanijos, yra *mūsų dieviškumas.* Kristuje žmogus randa nuostabų savo ryšį su Dievu — ne paprastą ryšį tarp kūrinio ir Kūrėjo, kuris glūdi visuose Dievo padaruose, bet *specialų* ryšį, specialų panašumą į Dievą kaip paruošą Kristui įsikūnyti. Žmogus suvokia save kaip sukurtą Kristui iš pat pradžios. Šv. Raštas vadina šį ontologinį žmogaus apsprendimą dieviškajam Logui Dievo paveikslu žmoguje: žmogus todėl yra dieviškas, kad yra sukurtas pagal Dievo paveikslą (plg. Pr. 1, 26-27). Žmogus yra Dievo atvaizdas, ir Dievas yra

žmogaus pirmavaizdis. Dievas gyvena žmoguje ontologiškai, kaip modelis gyvena savame portrete: portretas turi tiek būties, kiek jis yra panašus į modelį, vadinasi, kiek modelis yra jame įvykdytas. Galimas daiktas, kad nuodėmė stipriai aptemdino šį Dievo gyvenimą žmoguje, neleisdama jo *egzistencialiai* apreikšti. Tačiau jokia nuodėmė negali panaikinti žmogaus *ontologinio* panašumo į Dievą, nes tai reikštų panaikinti pačią žmogaus būtį. Žmogus, nustojęs būti ontologiškai panašus į Dievą, tuo pačiu nustotų būti žmogumi apskritai. O tai padaryti nėra žmogaus galioje, net jeigu jis būtų ir didžiausias nusidėjėlis. Nuodėmė yra "paslinkimas į nebūtį — inclinatio ad nihilum" (šv. Augustinas), bet ji niekad negali virsti būties sunaikinimu. Ir puolęs žmogus pasilieka, ontologiškai žiūrint, Dievo paveikslas. Todėl ir po puolimo Logos galėjo prisiimti žmogiškąją prigimtį ir sujungti ją su dieviškąja prigimtimi.

Dievo paveikslas mumyse tad ir padaro, kad esame *Dievo* giliausia šio žodžio prasme. Šią mūsų priklausomybę Dievui Naujasis Testamentas išreiškia dviem simboliais: *nuosavybės* ir *namų*. Šv. Jono evangelija kalba apie Logo įsikūnijimą kaip atėjimą į tai, kas jam kaip tik yra sava: "Jis atėjo pas savuosius (in propria), bet savieji jo nepriėmė" (Jon 1, 11). Logos juk "buvo pasaulyje" ir anksčiau, kadangi "pasaulis per jį padarytas", tačiau "pasaulis jo nepažino" (Jon 1, 10), nes gyveno,

kaip sakėme (plg. 1 sk.), tamsoje ir negalėjo pastebėti, kad dieviškoji šviesa "šviečia tamsybėje" (Jon 1, 5). Pasirodžius Logui paprasto dailidės iš Nazareto pavidalu, pasaulis palaikė jį tokiu pat kaip ir visi ir tarėsi galįs jo nepriimti. Kristaus atmetimo tragika yra ne ta, kad čia įvyko klaida, kad čia buvo apsirikta, bet ta, kad čia buvo atstumtas Tasai, kuriam žmogus *priklauso* — ne socialiai tarsi vergas, bet ontologiškai. Atvaizdas juk yra ontologinė pirmavaizdžio nuosavybė, kaip portretas yra ontologinė modelio nuosavybė, nors juridiškai jis jam ir nepriklausytų. Mano *paveikslas* priklauso man todėl, kad jis yra *mano* paveikslas. Žmogus priklauso *Dievui* todėl, kad jis yra Dievo *paveikslas.* Šv. Povilas paryškina šią mintį kitu simboliu, vadindamas žmoniją namais, Dievo pastatytais ir todėl jam priklausančiais. Mozė yra buvęs šiuose namuose tik tarnas, tuo tarpu Kristus yra juose Sūnus: "Kaip Sūnus savuose namuose" (Žyd 3, 6). Šie gi namai "esame mes" (t. p.). Todėl Kristaus pasirodymas žemėje yra atėjimas ne į svetimus namus, bet į savus, kurie jam priklauso nuo pat pradžios kaip Tėvo vieninteliam Sūnui.

Tiesa, šie namai buvo aptemę; Dievo paveikslas buvo iškreiptas ir apgadintas, tačiau Dievas, būdamas meilė, ėjo jieškotų savo paveikslo, o žmogus, būdamas Dievo paveikslas, ilgėjosi savo pirmavaizdžio ir ėjo taip pat jo jieškotų. Ir štai, Kristuje kaip tik susitiko žmogaus jieškąs Dievas ir Dievo jieškąs

žmogus, susitiko ir susijungė nebeperskiriamon vienybėn. Dievažmogiškumas, kuris lig šiol buvo tiktai ontologinis, vadinasi, slypįs tiktai žmogiškosios būties gelmėse, virto dabar regima kasdiena Jėzaus iš Nazareto asmenybėje. "Amžinasis dievažmogiškumas", kaip Bulgakovas vadina Dievo paveikslą žmoguje,[16] dabar tapo *istorine apraiška.* Tai buvo didžiulis posūkis visoje žmonijos istorijoj. Laikas prieš Kristų buvo nakties metas, kada žmonija grabaliojosi tamsoje, nujausdama, kad Dievas yra, bet nežinodama, kur jis ir koks jis yra. Po Kristaus "naktis praėjo, o diena priartėjo" (Rom 13, 12). Jieškojimo metas, kada žmonija žvalgėsi Dievo į visas puses, "ar neapčiuops jo, ar neras jo" (Apd 17, 28), baigėsi, nes Kristus stovi dabar priešais mus kaip Dievo regimybė: "Kas mane mato, mato ir Tėvą" (Jon 14, 9). Todėl po Kristaus jau žinome, kad Dievas gyvena mumyse ne tik kaip visą būtį laikąs ontologinis pagrindas, bet ir kaip gyvas, asmeninis, regimas ir patiriamas mūsų pirmavaizdis. Po Kristaus jau žinome, kaip atrodo žmogus, sukurtas pagal Dievo paveikslą. Mūsų žmogiškumo mastas dabar yra ne abstrakti Dievo idėja, bet *konkretus Kristaus asmuo.* Žmogus dabar yra tiek žmogus, kiek jis yra antrasis arba mažasis Kristus, vadinasi, apsivilkęs Kristumi, kaip tai simboliškai išreiškia šv. Povilas (plg. Rom 13, 14).

Štai kodėl Rytų Bažnyčios teologai ir sako, kad Kristus apreiškė ne tik Dievą, bet ir *žmogų,* nes jis

apreiškė Dievo paveikslą žmoguje. Būdamas dievybės pilnatvė (plg. Kolos 1, 19) ir kartu žmogiškumo pilnatvė, Kristus savaime tampa žmogaus idealu bei mastu. Ontologiškai žmogaus pirmavaizdis yra Dievas, nes pagal jo paveikslą žmogus yra sukurtas. Tačiau čia Dievas yra suprantamas kaip neregimas būties pagrindas, kurio niekas niekad neregėjo (plg. Jon 1, 18). Todėl apspręsti savo egzistenciją pagal Dievą kaip savo pirmavaizdį žmogui stabmeldžiui buvo praktiškai beveik neįmanoma. Štai kodėl šis žmogus ir "pakeitė nemaraus Dievo garbę maraus žmogaus, net paukščių, keturkojų ir šliužų paveikslo panašumu" (Rom 1, 23). Jis ieškojo, kas jam konkrečiai galėtų Dievą parodyti, ir tarėsi jo šią konkretybę radęs tai valdovo asmenyje, tai gyvūnuose, tai visagimdančioje žemėje, tai griausmų bei žaibų siautėjime, tai galop dangaus skliaute. Be abejo, Viešpaties "amžinoji galybė ir dievybė", kaip pastebi šv. Povilas, yra "galimos matyti proto šviesa iš padarytųjų dalykų" (Rom 1, 20). Iš jų galima suvokti, kad Dievas nėra panašus "į auksą ar sidabrą, ar akmenį, ar dailės ir žmogaus minties padarą" (Apd 17, 29); kad pasaulio kūrėjas "negyvena rankų darbo šventyklose" ir negali būti "žmonių rankomis aptarnaujamas", tarsi jam ko nors stigtų (Apd 17, 24-25). Todėl šv. Povilas ir neteisina stabmeldžių, kurie "pakeitė Dievo tiesą melu" (Rom 1, 25). Objektyviai svarstant, visa tai yra tikra. Subjektyviai tačiau

šitoks Dievo suvokimas yra labai sunkus. Juk tasai nuolatinis Dievo jieškojimas, apie kurį kalba šv. Povilas (plg. Apd 17, 28), kaip tik ir yra ženklas, jog labai lengva, Dievo jieškant, klysti: visa žmonijos istorija yra tokio klaidžiojimo liudytoja. Žmonės iš tikro rado Dievą pasaulyje, deja, ne kaip neregimą galybę, o kaip konkretų šios galybės atvaizdą — tai valdovo, tai gyvulio, tai aklos jėgos pavidalu.

Kad šitoks paklydimas vargu ar buvo išvengiamas, rodo ne tik visų amžių stabmeldija, bet ir pati išrinktoji Dievo tauta — Izraelis. Ši tauta taip pat nuolatos linko klupti prieš netikrus, bet labai akivaizdžius dievus. Šiandien mums beveik nebeįmanoma suprasti, kaip žydai, dar taip neseniai stebuklingu būdu išgelbėti iš Egipto, galėjo, Mozei kiek ilgėliau užtrukus ant Sinajaus, būriais veržtis pas Aroną ir jį prašyti: "Padaryk mums dievų" (Iš 32, 1); kaip jie galėjo šiam reikalui aukoti žiedų ir auskarų, kad iš jų būtų nuliedintas aukso veršis, kurį jie laikė dievu, išvedusiu juos iš faraonų vergijos (plg. Iš 32, 4). Mums taip pat sunku suprasti, kad po tiekos šimtmečių, kurių eigoje Viešpats taip jaučiamai globojo Izraelį, reikėjo pranašui Jeremijui tuoj pat rašyti specialų laišką žydams, išvestiems į Babilono belaisvę, ir juos tikinte tikinti, kad jie tenykščių stabų nelaikytų Dievu, jų nebijotų ir negarbintų, nes visi anie stabai esą tik "skulptorių bei auksakalių padarai" (Bar 6, 45). Tačiau jeigu turė-

sime prieš akis tą nenugalimą žmogaus linkimą nepasitenkinti teisinga, tačiau atitrauktine Dievo sąvoka ir nuolatos jieškoti konkretaus jo atvaizdo ir šį atvaizdą perkelti į regimą būtį, tai bus suprantami tiek išrinktosios tautos svyravimai bei nuopuoliai, tiek stabmeldijos klaidžiojimai bei iškrypimai. Istorijos prieš Kristų tragika ir yra ta, kad ji garbino kūrinį, užuot garbinusi Kūrėją (plg. Rom 1, 25).

Kristus pergalėjo šią tragiką visiems amžiams ir visoms tautoms. Kristus juk yra žmogumi tapęs ir tarp mūsų apsigyvenęs Dievas (plg. Jon 1, 14); tai Dievas, bylojąs į žmoniją — tačiau ne kaip gamtos jėga, ne kaip pranašų ar išminčių žodis, ne kaip žemiškasis valdovas, bet kaip regimas, apčiuopiamas, kasdieninės išvaizdos žmogus, gimęs iš moters, todėl esąs mūsų brolis ir vaikštąs tarp mūsų. Tai "neregimojo Dievo paveikslas" (Kolos 1, 15). Jeigu tad žmonija amžių amžiais kaip tik tokio konkretaus paveikslo jieškojo, tai dabar ji turi jį radusi Kristuje. Žmonijos troškimas išvysti Dievą konkrečiai bei akivaizdžiai yra Kristuje įvykdytas. Kristus nėra Dievo kaukė, bet *Dievo regimybė*. Dievo apsireiškimai Senajame Testamente Abraomui (plg. Pr 18, 9-32) arba Jokūbui grumtynių metu (plg. Pr 32, 25-30) yra visiškai kitos prasmės, negu Dievo apsireiškimas Kristuje. Senajame Testamente Dievas reiškėsi apskritai per gamtos jėgas (plg. skyrelį "Persikeitimas kaip nauja pradžia"), o kur jis reiškėsi žmogaus pavidalu, ten jis nešiojo tiktai

žmogiškąją išvaizdą, bet ne žmogiškąją prigimtį. Ši išvaizda, pasibaigus apsireiškimui, dingo, ir Dievas pasiliko neberegimas kaip ir anksčiau. Tuo tarpu Kristaus žmogiškumas yra ne trumpalaikė išvaizda, bet sudedamoji jo būtybės dalis. *Kristus yra amžina Dievo regimybė.* Štai kodėl šv. Jonas suvedžiotoju ir net antikristu laiko tą, kuris "perskiria Jėzų" (1 Jon 4, 3), nepripažindamas, kad "Jėzus Kristus yra atėjęs kūne" (2 Jon 7), vadinasi, kūną (žmogiškosios prigimties prasme) laiko tik Dievo kauke. Kristaus žmogiškumo tikrumas bei pilnatvė yra laidas ir Dievo paveikslo tikrumui.

Be abejo, ir po Kristaus žmonija jieško Dievo, nes nerimas Dievop yra neišnaikinamas iš žmogaus širdies. Tačiau istorijoje po Kristaus Dievo jieškojimas gali eiti tiktai per Kristų, nes tik jis yra vienintelis tikrasis kelias į Dievą: "Nė vienas neateina pas Tėvą kaip tik per mane" (Jon 14, 6). Kas, jieškodamas Dievo, prasilenkia su Kristumi, jo neužkalbinęs, tas atkrinta į senąją istoriją su jos paklydimais ir todėl laiko Dievą tai gamta (panteizmas), tai žmonių giminės išsivystymu (įvairaus plauko progresizmas), tai žmogaus veikalus (komunizmas). Naujojoje istorijoje Dievas gyvena tiktai Kristuje dievažmogiškuoju pavidalu. Kas tad šio pavidalo nepastebi, tas nė Dievo neranda.

Koks tad yra santykis tarp Dievo kaip žmogaus pirmavaizdžio ir Kristaus kaip Dievo regimybės? Jeigu Kristus yra Dievo pilnatvė (plg. Kolos 1, 19),

jeigu jis ir Tėvas yra viena (plg. Jon 10, 30), jeigu jis yra Dievo "garbės atšvaita" (Žyd 1, 3), tai tuo pačiu jis yra ir žmogaus pirmavaizdis: jo mastas, jo norma, jo turinys. Tačiau Kristų kaip žmogaus pirmvaizdį reikia suprasti ne tik grynai moraline prasme. Kaip etinis žmogaus idealas Kristus yra pripažįstamas juk ir tų, kurie neigia jo dieviškumą ir laiko jį tiktai žmogumi, tokiu pat, kaip ir visi kiti didieji istorijos asmens: Budda, Sokratas, Platonas, Augustinas, Pranciškus Asyžietis, Paskalis, Gandhi. Rytų Bažnyčiai šitoks Kristaus kaip pirmavaizdžio supratimas yra visiškai svetimas. Kristus kaip žmogaus pirmavaizdis reiškia žymiai daugiau, negu tik moralinį idealą, kuriuo žavimės ir sekame. Kaip pirmavaizdis Kristus yra ontologinė jungtis, rišanti žmogų su Dievu ir padaranti, kad žmogus yra panašus į Dievą. S. Bulgakovas sako: "Žmogus yra sukurtas pagal Dievo paveikslą; betgi tai kaip tik ir reiškia, kad jis yra sukurtas pagal Kristaus paveikslą ir kad Kristus yra šio paveikslo apreiškimas bei įvykdymas istorijoje".[17] Tai paties Šventraščio mintis, aiškiai randama šv. Povilo laiškuose, kuriuose jis vadina Kristų visos kūrinijos Pirmgymiu (plg. Kolos 1, 15) ir kūriniją jungia su Kristumi iš tikro kaip su jos pirmavaizdžiu: "visa sutverta per jį ir jam; jis yra pirm visų ir visa juo laikosi"; jis "yra pradžia" (t. p. 1, 16-18); jis yra pirmasis Prisikėlusis, todėl pirmauja visur; jis yra "Bažnyčios kūno galva", vadinasi, galva visos su Dievu sujung-

tos ir atpirktos žmonijos (t. p.). Visi šie posakiai — daugiau ar mažiau simboliški — reiškia, kad žmogus ontologinėse savo gelmėse nešioja Kristaus paveikslą nuo pat savos egzistencijos pradžios: "Jau pats pirmasis žmogus, Adomas, buvo Kristaus paveikslas ir laukė jo visiško apsireiškimo bei įvykdymo",[18] kas, Kristui įsikūnijus, kaip tik ir buvo pasiekta. Žmogaus santykiai su Kristumi kyla ne tik iš atpirkimo, bet ir iš kūrimo; ne tik iš antgamtės, bet ir iš gamtos. Ir gamtiniame savo buvime žmogus gali būti tik tiek žmogus, kiek jis išreiškia savimi Kristų, vadinasi, kiek jame spindi Kristaus paveikslas. Nes juk ir Kristus yra ne tik antgamtine-dieviškoji Būtis, bet kartu ir gamtinė - žmogiškoji būtybė. Tuo būdu atitrauktinis Dievo paveikslas žmoguje per Kristų ir Kristuje virsta egzistenciniu mastu, pagal kurį žmogus susivokia savame buvime, šį buvimą tvarko ir apipavidalina, rasdamas ir patį save, nes juk "Dievo jieškojimas", kaip teisingai pastebi Berdjaevas, "yra kartu ir savęs paties jieškojimas; tai jieškojimas savo žmogiškumo",[19] kuris Kristuje kaip tik konkrečiai apsireiškia.

Šia prasme Rytų Bažnyčios teologai ir filosofai kalba apie Kristų, kaip "visuotinį žmogų",[20] kaip "absoliutinį žmogų",[21] kuriame gyvena ne tik dieviškumo, bet ir žmogiškumo pilnatvė. Tai taip pat sena Rytų Bažnyčios mintis, apsprendusi visą anksčiau cituotą N. Kabasilo knygą "Gyvenimas Kristuje". Šioje knygoje Kabasilas laiko Kristų archetipu

(lietuviškai tariant, pirmavaizdžiu), "buvusiu jau mus kuriant".[22] Žmogus siekia Kristaus "ne tik dėl jo dievybės kaip visų dalykų tikslo, bet ir dėl jo žmogiškosios prigimties" (p. 198) kaip žmogybės idealo. Nuo Kristaus nutolti arba jo vietoje rinktis ką kitą reiškia, pasak Kabasilo, prarasti tai, "kas glūdi mūsų prigimtyje nuo pat jos pradžios" (t. p.). Kristus yra "vienintelis pavyzdys, į kurį žmogus turi žvelgti, norėdamas tiek save patį tvarkyti, tiek kitam ką nors parodyti" (p. 195), nes "Išganytojas pasirodė kaip vienintelis tikras bei tobulas žmogus tiek savo įpročiais, tiek savo gyvenimu, tiek bet kuriuo kitu atžvilgiu" (p. 197). Dorinis sekimas Kristumi yra ne kas kita kaip egzistencinė išraiška ontologinio jo pirmavaizdiškumo. Mes sekame Kristumi mūsų kasdienoje todėl, kad jis yra mūsų pirmavaizdis ontologinėje mūsų esmėje. Sekti Kristumi yra ne pamėgdžioti kažką svetima, kas yra šalia mūsų, bet iškelti save patį iš ontologinių gelmių į egzistencinį paviršių. Todėl tiktai Kristaus etika yra vienintelė žmogui autonominė etika, kadangi tik jos dėsniai skelbia tai, ką sako ir pati žmogaus esmė. Sekdamas Kristumi, žmogus apsisprendžia ne pagal ką kitą, bet pagal giliausią save patį.

Iš to plaukia didžios svarbos išvada: norėdami ką nors tikro pasakyti apie žmogų, turime pasiklausti Kristaus; turime įsižiūrėti į mūsų pirmavaizdį, Kristuje apsireiškusį ir įvykdytą. Štai kodėl, kaip anksčiau sakėme, Berdjaevas kristologiją ir

laiko tikrąja antropologija: *mokslas apie Kristų yra sykiu ir tikrasis mokslas apie žmogų.* Kristologijoje laikosi pagrindas viso to šviesaus bei giliaprasmio žmogaus vaizdo, kuris prasidėjo su Krikščionybe ir kuris šiandien glūdi vad. žmogaus teisėse ir visame žmogiškojo asmens kilnume. Juk jeigu šiandien Jungtinių Tautų Organizacija sugeba "Žmogaus teisių deklaracijoje" skelbti, kad "visi žmonės gema lygūs savo kilnumu ir teisėmis" (sk. 1), kad "kiekvienas asmuo turi teisės gyventi, būti laisvas ir saugus" (sk. 3), kad "niekas neturi būti pavergtas" ir kad "vergija yra draudžiama bet kokia forma" (sk. 4), kad "niekas neturi būti kankinamas ar nežmoniškai baudžiamas" (sk. 5) arba iš savo tėvynės tremiamas (sk. 9), kad kiekvienas turi teisės kurti šeimą, nekliudomas "rasės, tautybės ar religijos" (sk. 16), — tai visos šios teisės šiandien yra įmanomos tik todėl, kad Kristaus Evangelija joms — kartais net ir prieš istorines bažnytines formas — yra praskynusi kelią į žmogaus sąmonę. Be Kristaus humanistinis išsivystymas būtų buvęs taip lygiai neįmanomas, kaip be gamtos nusakralinimo būtų buvęs neįmanomas mokslinis išsivystymas. Juk net ir komunistų ideologai šiandien pripažįsta, kad "Krikščionybė sukūrė naują žmogaus kaip asmens sampratą", kurios graikų filosofija nežinojo: net žodžio joje nebuvo, kuriuo būtų buvę galima išreikšti žmogaus asmeniškumą, nes "graikų filosofija nesuvokė, kaip begalybė bei visuotinybė galėtų

būti suimta į asmenį",[23] vadinasi, apsireikšti daline būtybe. Tačiau Krikščionybė sukūrė asmens sąvoką, atsiremdama į Šv. Trejybės ir Kristaus įsikūnijimo tiesas, ir tuo būdu atskleidė naują plotmę žmogaus būtyje. Ant šios plotmės ir yra dabar statoma visa žmogaus kilnumą bei vertę saugojanti santvarka, kurią vadiname demokratija. Demokratija be Kristaus būtų buvusi neįmanoma, nes be Kristaus būtų buvęs neįmanomas žmogaus kaip neliečiamos vertybės supratimas. Tiktai Kristuje žmogus atpažino save kaip absoliutinę vertę bei kilnybę.

Šiuo atžvilgiu yra prasmingas rusiškasis Narcizo mito aiškinimas.Šis graikiškasis mitas pasakoja, kad dievaitis Narcizas, išvydęs upelio vandenyje savo paties paveikslą, tiek jį pamilo dėl jo grožio, kad, negalėdamas su juo susijungti, iš ilgesio pavirto lauko gėle, kurią ir vadiname narcizu. Pirmasis rusų religijos filosofas G. Skovoroda, ukrainietis (1722-92), yra parašęs šio mito aiškinimą, pavadintą "Narcizas arba pažink pats save" (Peterburg 1798). Šioje knygoje klausia Skovoroda: "Pasakyk man, gražusis Narcize, ką tu ten vandenyje paregėjai? Kas tau ten pasirodė?" Narcizas atsako: "Tuose vandenyse... ašen išvydau ne žmogaus rankų sukurtą paveikslą, Tėvo garbės atšvaitą".[24] Šis atsakymas kaip tik ir atskleidžia Skovorodos aiškinimo prasmę. Ne žmogaus rankų sukurtu paveikslu Rytų teologai vadina paties Dievo apreikštą atvaizdą arba Kristaus arba jo Motinos Marijos. Tai at-

vaizdas, pagal kurį esančios tapomos Kristaus ir Marijos ikonos. Tokį atvaizdą paregėjęs ir Narcizas upelio vandenyje. Keno buvo šis atvaizdas? Pastarieji Narcizo žodžiai yra ne kas kita, kaip žodinė citata šv. Povilo laiško žydams, kuriame Povilas kalba apie Kristų, per kurį Dievas pastaruoju laiku kalbėjo žmonėms ir kuris yra "jo garbės atšvaita ir jo esmės paveikslas" (Žyd 1, 3). Narcizas kaip tik tad ir išvydo vandenyje šią Dievo garbės atšvaitą arba Kristų.

Šiuo aiškinimu Skovoroda nuostabiai pagilina stabmeldišką mitą. Vandenyje paregėtas paveikslas yra ne kas kita kaip *Kristaus* atvaizdas, sykiu tačiau jis yra ir paties *Narcizo* atvaizdas. Būdamas nuostabaus grožio, jis atvaizduoja Narcizą jo esmėje, jo idealinėje būtyje. Tačiau ši idealinė esmė kaip tik ir apsireiškia Kristaus paveikslu, nes Kristus yra žmogaus pirmavaizdas ir idealas. Jis glūdi kiekviename žmoguje, ir žmogus, regėdamas savo esmę, iš tikro regi Kristų; arba priešingai: regėdamas Kristų, jis regi ir savo esmę. *Žmogaus esmės paveikslas sutampa su Kristaus paveikslu.* Kas pajėgia perskverbti žmogų ligi pat jo gelmių, randa jose švytintį Kristaus paveikslą. Narcizas įsimylėjo į šį paveikslą, nes jis buvo nepaprasto grožio. Narcizas manė, kad tai jo tikrovės paveikslas ir kad jis pamilo patį save. Esmėje tačiau jis pamilo savo dieviškąjį pirmavaizdį, kuriuo yra Kristus. Narcizo meilė susitelkė apie Kristų kaip esantį žmogaus esmės

gelmėse. Kurdami šį mitą, graikai išreiškė juo žmogaus ilgesį jieškoti paties savęs — tačiau ne savo kasdienoje, bet dieviškajame savo pirmavaizdyje. Kristus patenkino šį ilgesį ir tuo būdu atskleidė tikrąją Narcizo mito prasmę.[25] Narcizas esąs, pasak Skovorodos, žmogaus savęs pažinimo prototipas, tačiau pažinimo ne kaip žmogus yra kasdienoje, bet koks jis yra Kristuje kaip savo pirmavaizdyje. Graikiškasis posakis 'pažink pats save' reiškia pažink save savo pirmavaizdyje, kuriuo kaip tik ir yra Kristus. Būdamas užrašytas ant Delfų šventyklos sienos, šis posakis sakyte sakė, kad žmogus save pažinti gali tiktai ryšium su Dievybe — ne su abstraktine Dievybe, bet ryšium su Dievažmogiu, nešančiu savyje tiek Dievo, tiek žmogaus esmės paveikslą. Kristus yra pats tikrasis žmogaus *pažinimo* kelias, nes jis yra pats tikrasis žmogaus *buvimo* pagrindas, ant kurio rymo visa antropologinė tiesa.

2. *Kristus kaip gyvenimo mastas*

Laiške korintiečiams šv. Povilas sako, kad "nė vienas negali dėti kito pamato, kaip tik tą, kuris yra jau padėtas, būtent, Jėzus Kristus" (1 Kor 3, 11). Kitaip tariant, negali būti jokio kito masto, kuriuo būtų matuojamos gyvenimo vertybės, norint patirti giliausią jų reikšmę. *Kristus yra pagrindas ir mastas visiem laikam ir visom tautom.* Ar tad yra reikalo kalbėti apie Kristų kaip gyvenimo mastą

Rytų krikščionijoje? Ar jis nėra mastas *kiekvieno* krikščionies gyvenimui? Objektyviai žiūrint, iš tikro taip yra, ir bet koks specialus Kristaus kaip masto pabrėžimas šiuo atžvilgiu yra nereikalingas. Subjektyviai tačiau yra visiškai kitaip. Subjektviai galima nestatyti Kristaus pirmoje vietoje ir nelaikyti jo mastu gyvenimo vertybėms; galima kurti ir ugdyti daugybę dalykų, nejungiant jų su Kristumi. Tai nėra Kristaus išsižadėjimas. Tai tik vad. "vertybių autonomija", kuri Vakarų Europoje ir Amerikoje šiandien tiek įsigalėjusi, jog čia laikoma tiesiog netaktu, jei kas mėgina gyvenimo vertybes matuoti Kristumi ir juo apspręsti šių vertybių reikšmę. Šio tad subjektyvinio nusistatymo akivaizdoje Rytų krikščionijos pergyvenimas kaip tik ir yra būdingas.

Rytų krikščionies santykis su gyvenimo vertybėmis yra *kristocentrinis.* Rytų krikščionis nepažįsta ir nepripažįsta vertybių autonomijos tokia prasme, kad šios vertybės galėtų būti be ryšio su Kristumi kuriamos bei ugdomos.[26] *Rytų pergyvenime vertybės yra ne autonominės, bet kristonominės,* tai yra palenktos Kristui kaip visatos Galvai (plg. Efez 1, 10). Šiuo atžvilgiu yra nepaprastai būdingi F. Dostoevskio žodžiai, kuriais jis išreiškė šį vertybių palenkimą Kristui: "Jei kas nors man įrodytų, kad Kristus yra netiesa ir jei tiesa būtų iš tikro šalia Kristaus, tai ašen pasirinkčiau geriau liktis su Kristumi, o ne su tiesa" (Laiškas poniai Fonvisin

1854 m. kovo mėn.).[27] Pirmu požiūriu šie žodžiai atrodo mums tarsi kažkoks nesusipratimas ir net fanatizmas: jie mus sukrečia ir net nugąsdina. Iš tikro tačiau jie yra ne kas kita, kaip tik išraiška anos centrinės padėties, kurią Kristus užima Rytų krikščionies pergyvenime bei mąstyme. Juk kiekviena atitrauktinė tiesa turi būti matuojama konkrečia bei gyva tiesa. Atitrauktinė tiesa gali būti kiekvieno pripažįstama. Juk tai šią atitrauktinę tiesą turi galvoje šv. Jokūbas, rašydamas savo laiške: "Tu tiki, kad Dievas yra vienas; gerai darai; tačiau velniai taip pat tiki ir dreba" (Jok 2, 19). Tikėjimas į vieną Dievą yra atitrauktinė tiesa, todėl ji yra bendra tiek žmogui, tiek velniui. Tačiau kai šią atitrauktinę tiesą reikia apspręsti konkrečia gyva tiesa, pasak šv. Jokūbo: darbais artimui (plg. 1, 14-26), tai tuojau pasirodo didžiulis skirtumas tarp tų, kurie "tiki ir dreba" ir tų, kurie vykdo gailestingumą (plg. Jok 1, 13).

Ši konkreti bei gyva tiesa kaip tik ir yra *Kristus:* "Aš esu tiesa" (Jon 14, 6). V. Solovjovas gražiai yra pasakęs, kad "viena vienintelė ir nekintama tiesa, įdiegta žmonijoje kaip lūkestis (stabmeldžiams) ir kaip pažadas (Dievo tautai), virto įvykiu, pasirodžius tikrajam Dievažmogiui Jėzui Kristui mūsajame kūne".[28] Tai, kas tiek stabmeldžiams, tiek žydams buvo tik ateitis ir todėl atitrauktybė, krikščionims jau yra *įvykis,* taigi visiška konkretybė. Krikščioniui tiesa niekad nėra tik bendrybė, bet

visados gyvenimo reikalas. Kas neigia tiesą kaip gyvą įvykį, tuo pačiu neigia ją joje pačioje. Kas "išsigina Sūnaus, neturi taip pat ir Tėvo" (1 Jon 2, 23). "Kas nemyli, tas nepažino Dievo" (1 Jon 4, 8). Kas sakosi mylįs Dievą, o nekenčia savo brolio, "tas melagis" (1 Jon 4, 20). Kas sakosi turįs tikėjimą, o neturi darbų, to tikėjimas "yra pats savyje miręs" (Jok 2, 17). Šv. Jono ir šv. Jokūbo laiškai yra ne kas kita, kaip primygtinis priminimas bei pabrėžimas, jog atitrauktinis principas yra tuščias ir net melagingas, jeigu jis nėra paverčiamas gyvenimišku įvykiu. Nepakanka tikėti į vieną Dievą kaip tolimą antpasaulinę jėgą: reikia tikėti bei priimti ir jo Sūnų Jėzaus iš Nazareto pavidalu. Nepakanka filosofiškai svarstyti Dievo problemos, bet reikia turėti ir meilės, nes be meilės Dievo pažinimas yra neįmanomas. Nepakanka pripažinti dogmas kaip teoretiškai išreikštas tiesas, bet reikia jas perkelti į darbus, nes be šių visos dogmos virsta lavonais. Tiesos pavertimas įvykiu, apsireiškęs visų pirma Kristuje ir turįs reikštis kiekvieno krikščionies būtyje, yra pagrindinis dalykas, skiriąs Krikščionybę nuo bet kokios filosofijos bei teorinės pasaulėžiūros.

Jeigu tad pasitaikytų, kad kokia nors atitrauktinė tiesa priešinasi gyvenimiškai tiesai, kuria yra Kristus, tai Rytų krikščionis yra pasiryžęs bei pasiruošęs atsisakyti anos atitrauktinės bendros tiesos ir pasilikti su Kristumi kaip su gyvenimiška konkrečia tiesa. Jis yra pasiruošęs, kaip N. Berdjaevas

aiškina minėtus Dostoevskio žodžius, "negyvą imlaus proto tiesą paaukoti gyvai nepalaužtos dvasios tiesai", nes "tiesa yra ne būties sudvigubinimas arba jos pakartojimas pažįstančiame žmoguje, bet prasmės davimas būčiai ir tuo būdu jos išlaisvinimas".[29] Betgi būtį įprasminti ir ją išlaisvinti galima tiktai Kristuje ir per Kristų, nes tik jis yra apsireiškęs kaip būties prasmė ir kaip jos Išganytojas iš neprasmės, maišaties bei mirties. Todėl Kristaus žodžiai "aš esu tiesa" turi, pasak Berdjaevo, ne tik morališkai religinės, bet "ir absoliučiai filosofinės, gnoseologinės prasmės" (t. p. 36). Būdamas būties — dieviškumo ir žmogiškumo — pilnatvė Kristus tuo pačiu yra ir tiesos pilnatvė, tačiau tiesos ne atitrauktiniu jos pavidalu kaip bendras principas, bet konkrečiu gyvenimišku pavidalu kaip gyva asmenybė. Moderniems Vakarų filosofams šis tiesos tapatinimas su Kristumi yra papiktinimas ir kvailybė,[30] kaip kadaise graikams (plg. 1 Kor 1, 22), nes ir jie, kaip kadaise graikai, tiesą suvokia tik atitrauktiniu jos pavidalu, todėl neigia visa, kas ją apreikštų kaip įvykį. Čia ir glūdi didžiausias skirtumas tarp krikščioniškosios ir moderninės mąstysenos. Tuo tarpu Rytų krikščionis Kristaus posakį "Aš esu tiesa" pergyvena visiškai realiai ir pasilieka su šia tiesa net ir tuo atveju, jeigu kuri nors atitrauktybė jai ir priešintųsi.

Šis tiesos santykis su Kristumi — "Dievažmogis yra tiesa" (N. Berdjaevas, t. p.) — apsprendžia

ir visas kitas vertybes. Bet kuri vertybė virsta Rytų krikščionies pergyvenime įtartina, jeigu ji nėra tiesioginiame santykyje su Kristumi, vadinasi, jei Kristus iš jos vykdymo išskiriamas, nes tokiu atveju ši vertybė darosi apgaulinga ir virsta net įkūnytu melu, kuris būtį ardo, užuot ją tobulinęs. *Bet kokia vertybė yra tikra tik tada, kai per ją spindi Kristus ir tuo paliudija jos tikrumą.* Būdamas tiesos mastas, Kristus tuo pačiu yra visų vertybių mastas. Vertybių autonomijos pabrėžimas yra Rytų krikščionies pergyvenamas kaip Kristaus pažeminimas ir net paneigimas. Visa tai V. Solovjovas nuostabiai prasmingai pavaizdavo vienoje savo "Pasakojimo apie antikristą" (1900) vietoje.[31]

Tapęs pasaulio valdovu, antikristas sušaukė, kaip žinome, visuotinį Bažnyčios susirinkimą, kuriame dalyvavo trijų didžiųjų konfesijų atstovai ir kuris šias konfesijas turėjo suvesti vienybėn. Atidarydamas šį susirinkimą, antikristas klausė visų jų atstovus, "kas jiems brangiausia Krikščionybėje",[32] nes jis norėjo jiems kaip tik *tai* duoti ir tuo būdu pririšti prie savęs jų širdis (plg. t. p.). Pastatęs šį klausimą, antikristas nutilo ir laukė. Salėje pasklido "duslus murmėjimas" (t. p.). Susirinkimo dalyviai "šnibždėjosi vienas su kitu" (t. p.), matyt, negalėdami rasti tinkamo atsakymo į aną lemtingą valdovo klausimą. Palaukęs keletą minučių, antikristas kreipėsi į atskiras konfesijas ir jau pats pradėjo nurodinėti, kas kiekvienai iš jų esą brangiau-

sia. Brangiausiu dalyku katalikybėje jis laikąs "dvasinį autoritetą" (p. 572), kurį išreiškiąs popiežius. Kadangi tačiau popiežius anuo laiku buvo iš Romos ištremtas, tai antikristas grąžinąs jį atgal, atstatydamas visas jo anksčiau turėtas teises bei privilegijas. Brangiausiu dalyku stačiatikybėje antikristas laikąs "šventąją tradiciją" (p. 573), todėl jai tirti bei globoti įkuriąs pasaulinį archeologijos muziejų. Brangiausiu dalyku protestantizme jis laikąs "asmeninį įsitikinimą ir laisvą Šventraščio tyrinėjimą" (p. 574) ir šiam reikalui steigiąs pasaulinį institutą Šventraščiui tirti. Kaip atoliepį į šias dideles dovanas antikristas nenorįs nieko kito kaip tik tai, kad krikščionys "nuoširdžios meilės jausmu pripažintų jį tikru savo vadu" (p. 572) ir šio pripažinimo ženklan ateitų pas jį ant estrados, nuo kurios jis kalbėjo. Ir iš tikro dauguma visų trijų konfesijų atstovų paklausė valdovo kvietimo ir nuėjo pas jį.

Vis dėlto salėje pasiliko trys mažos grupelės krikščionių su savo vadovais: katalikų grupė su popiežium Petru II, stačiatikių grupė su seneliu (starec) vyskupu Jonu ir protestantų grupė su profesorium Paulium. Jos nelipo į estradą ir tuo būdu sakyte sakė, kad tai, ką valdovas laikė brangiausiu, jiems kaip tik nėra brangiausia. Tada antikristas dar sykį kreipėsi į šiuos, kaip jis pats sakė, "keistus žmones" (p. 575), klausdamas juos: "Ką galėčiau jums dar padaryti?... Kas gi *jums* yra brangiausia Krikščionybėje?" (t. p.). Klausimas buvo pastaty-

tas labai aiškiai ir turėjo būti atsakytas. Tada pakilo rusų stačiatikių vyskupas Jonas ir visų vardu tarė: "Brangiausia mums Krikščionybėje yra pats Kristus — *Jis Pats,* nes jame, kaip žinome, kūniškai gyvena visa Dievybės pilnatvė. Tačiau mes esame pasiruošę priimti ir iš tavęs, Valdove, bet kokią dovaną, jeigu tik dosnioje tavo rankoje atpažinsime šventą Kristaus ranką. O į tavo klausimą, ką galėtum mums dar padaryti, atsakome: Čia pat visų mūsų akivaizdoje išpažink Jėzų Kristų Dievo Sūnų, įsikūnijusį, prisikėlusį ir vėl ateisiantį! Išpažink jį, ir mes priimsime tave kaip jo antrojo atėjimo pirmataką!" (p. 575). Tai buvo atsakymas, duotas valdovui visų žemai salėje pasilikusių krikščionių vardu. Tačiau šis atsakymas buvo tartas Rytų Bažnyčios vyskupo lūpomis.

Atsakymo prasmė visiškai aiški. Brangiausia Krikščionybėje yra ne popiežiaus autoritetas, ne tradicija ir net ne Šventasis Raštas, bet *pats Kristus.* Visa kita yra vertinga bei brangu tik ryšium su Kristumi. Todėl vyskupas Jonas ir reikalavo, kad pasaulio valdovas išpažintų Kristų ir tuo būdu atskleistų vidinį savo dovanų santykį su Išganytoju kaip tiesa. Nes kol šis santykis yra neaiškus, tol ir valdovo dovanos pasilieka dviprasmės. Juk popiežiaus autoritetą galima pabrėžti ir be Kristaus, būtent, kaip žemiškąją galią arba kaip drausmės pradą. Tradiciją galima ugdyti taip pat be Kristaus kaip praeities liekaną. Šventąjį Raštą irgi galima

tyrinėti be Kristaus kaip tautų bei kultūrų liudytoją.[33] Vyskupas Jonas įtarė, kad valdovo dovanos trims konfesijoms kaip tik ir slepia savyje šį Kristaus išskyrimą, todėl galimos dosniai dalinti, Kristaus neišpažįstant ir net prieš jį kovojant. Štai kodėl jis ir prašė valdovą atskleisti tikrąją savo dosnumo prasmę, išpažįstant Kristų kaip Dievo Sūnų ir pasaulio Išganytoją. Tiktai šitokio išpažinimo šviesoje galėjo pasirodyti, ar popiežiaus autoritetas, tradicija ir Šventraštis yra tikros krikščioniškos vertybės. Kaip žinome, valdovas Kristaus viešai neišpažino, o vyskupas Jonas ir popiežius Petras II buvo antikristo tarno ten pat salėje nužudyti. Tuo būdu valdovas tik patvirtino vyskupo Jono spėjimą, kad net ir religinės vertybės galimos ugdyti be Kristaus, bet kaip tik todėl jos darosi melagingos, nes iš viršaus sako visai ką kita, negu yra pačios savyje. Blizgančiu savo pavidalu jos suvilioja bei suklaidina krikščionis, kurie pasiskubina jas priimti, neišmatavę jų visų pirma pačiu Kristumi. Vyskupas Jonas šį mastą antikristo dovanoms pritaikė ir čia pat atskleidė jų apgaulę.

Antras dalykas, būdingas šioje scenoje, yra tai, kad Solovjovas aną pagrindinės reikšmės atsakymą įdėjo į Rytų Bažnyčios vyskupo lūpas. Nei popiežius Petras II kaip katalikų vadovas susirinkime, nei profesorius Paulius kaip protestantų vadovas neatsakė valdovui, kai šis klausė, kas jiem esą brangiausia Krikščionybėje. Tai anaiptol nereiškia, kad

Solovjovas būtų norėjęs tuo pasakyti, esą Kristus katalikams ar protestantams nėra brangiausias dalykas. Ne! Tuo jis norėjo tik pabrėžti, kad Kristus Rytų krikščionies pergyvenime yra tiek aiškiai jaučiamas *kaip centras,* jog tikintis žmogus tuoj pat jį, o ne ką kitą, turi galvoje, jei jam reikia apspręsti tą ar kitą vertybę. Ši nuolatinė Kristaus dabartis kaip tik ir virsta savaimingu mastu bet kokiam Rytų krikščionies sprendimui. Rytų Bažnyčia mažiau rūpinasi dogmatinių tiesų išraiškos tobulumu, mažiau kreipia dėmesio į dorinių žmogaus veiksmų smulkmenišką tvarkymą, į drausmės nuostatų rūpestingą saugojimą: visa tai Rytų krikščioniui nėra tiek svarbu kaip vakariečiui. Juk jeigu Kristus stovi visų šių sričių, veiksmų bei nuostatų centre, jeigu jis yra visų jų mastas bei norma, tai žmogiškoji dogmų, taisyklių bei nuostatų išraiška gali būti ir netobula, ir netiksli, ji vistiek yra *šventa,* nes pats Kristus gyvena šiose dogmose, šiose taisyklėse, šiuose nuostatuose. Kristus yra pati brangiausia vertybė Krikščionybėje, todėl jis atsveria bet kokį žmogiškąjį netobulumą, vykdant Krikščionybę istorijos eigoje — vistiek ar šis vykdymas būtų teorinėje dogmų srityje, ar praktinėje dorovės srityje, ar estetinėje liturgijos srityje.

Nė viena žmogiškoji forma ar formulė Kristaus pilnybės išreikšti nepajėgia. Tačiau kiekvienos šios formos ar formulės pagrinde glūdi Kristus kaip Tiesa, Kelias ir Gyvenimas. Rytų vyskupas Jonas

nenagrinėjo, ar popiežiaus autoriteto atstatymas su visomis praeities teisėmis bei privilegijomis yra pats savyje priimtinas ar ne; jis taip pat nesvarstė, ar archeologijos muziejus tikrai patarnaus tradicijos principui stiprėti bei gilėti; jis neklausė, kaip veiks anas pasaulinis institutas Šventraščiui tyrinėti. Vyskupas Jonas norėjo tik patirti, kokį ryšį šios visos vertybės turi su Kristumi kaip su pačia pagrindine vertybe. Jeigu jos yra šios vienintelės didžiausios vertybės spinduliavimas, tai jos gali būti ir netobulos, vistiek jos yra šventos savyje, ir krikščionys gali jas be jokio svyravimo priimti ir už jas valdovui dėkoti. Tačiau jeigu jos stovi *šalia* Kristaus, jos turi būti atmestos — net jeigu žemiškoji jų struktūra ir būtų be priekaištų. Tai visiškai nuosekli išvada iš pirmavaizdinio Kristaus pobūdžio. Juk jeigu Kristus neša visa savimi kaip dieviškasis visų dalykų pagrindas, tai niekas negali būti šalia Kristaus, kas yra vertinga. Kas tad kurią nors vertybę atitraukia nuo Kristaus, tuo pačiu atitraukia ją nuo giliausio jos pagrindo, vadinasi, nuo jos vertingumo. Štai kodėl Solovjovas ir leidžia savame pasakojime Rytų Bažnyčios vyskupui duoti atsakymą antikristiniam pasaulio valdovui, nežemindamas tuo nei katalikų, nei protestantų, o tik nurodydamas į Rytų krikščionies egzistencinį pasiruošimą kiekvienu atveju žvelgti į Kristų kaip į gyvenimo mastą.

Šis mastas tačiau Rytų krikščioniui yra pirmoje eilėje ne Evangelijos mokslas, bet *pats Išganytojo*

asmuo. Kristus kaip dievažmogiškoji asmenybė — štai kas Rytų krikščioniui brangiausia Krikščionybėje. "Jis Pats", kaip tai savo atsakyme valdovui pabrėžė vyskupas Jonas. Evangelijos mokslas yra tik išraiška Kristaus asmens, kuriuo šis mokslas laikosi. Ne Evangelija apsprendžia Kristų, bet Kristus apsprendžia Evangeliją ir teikia jai dieviškumo. Tai irgi pabrėžė V. Solovjovas.[34] Savo "Paskaitose apie dievažmogiškumą" (1877-81), skaitytose Petrapilyje plačiai publikai, jis teigia, kad "Krikščionybė turi *savą* turinį", vadinasi, *specifinį* turinį, kuris ją skiria nuo bet kurios religijos. "Šis specifinis turinys yra tačiau Kristus. Krikščionybėje kaip tokioje randame Kristų ir tiktai Kristų — štai tiesa, tiek daug kartų skelbta, bet tiek maža pasisavinta...[35] Juk "mūsų laikais", sako Solovjovas, "krikščioniškajame pasaulyje, ypač tarp protestantų, labai dažnai sutinkame žmonių, kurie vadinasi krikščionimis, kurie tačiau įsitikinę, esą Krikščionybės esmė glūdinti ne Kristaus asmenyje, o jo moksle. Jie sako: esame todėl krikščionys, kad priimame Kristaus mokslą" (t. p.). Šį nusistatymą Solovjovas laiko klaidingu, nes jis neatsako į klausimą, "kame gi glūdi Kristaus mokslas" (t. p.). Trumpai apžvelgęs Evangelijos mokslą, liečiantį žmogų ir jo santykius su artimu, Solovjovas neranda čia nieko Krikščionybei specifiško. Bramanizmas ir budizmas skelbę jau žymiai anksčiau negu Krikščionybė artimo meilę ir užuojautą visai kūrinijai (plg. p. 104).

Net ir Kristaus mokslą apie Dievą kaip visų mūsų Tėvą Solovjovas laiko Krikščionybei nebūdingu, nes kiekvienoje religijoje Dievas yra laikomas Tėvu padėjėjo ir gelbėtojo prasme, o persų religija vadinusi Dievą tiesiog geraširdžiu bei mylinčiu Tėvu. Dogmatinis ir etinis Evangelijų turinys neturi, pasak Solovjovo, nieko, kas tik vienai Krikščionybei būtų sava (plg. t. p.).

Tai, kas Krikščionybę tačiau skiria nuo visų kitų religijų, yra "Kristaus mokslas apie save Patį, apie save kaip gyvą įsikūnijusią tiesą" (p. 104). Tai pati Kristaus mokslo esmė. Šis mokslas telkiasi ne apie žmogų, ne apie Dievą, bet apie patį Kristų: *jis kaip asmuo stovi Evangelijos centre.* "Jeigu tad ieškome Krikščionybei specifinio turinio, tai turime pripažinti, kad šis turinys susiveda į patį Kristų" (t. p.). Kristus ir jo mokslas yra vienas ir tas pat dalykas, nes tai mokslas apie Kristaus asmenį. Kristus kaip gyva ir žemėje apsireiškusi asmenybė sudaro Krikščionybės turinį, Krikščionybė juk esmėje yra išganymo religija. Tačiau *Kristus išgano pasaulį ne tuo, ką jis sako, bet tuo, kas jis yra,* būtent: asmeninis Dievo ir žmogaus susijungimas. Kristaus asmuo čia yra pagrindinis dalykas, ir apie jo asmenį telkiasi visa, kas yra žemėje ar danguje. Tai bendras visų Rytų krikščionių įsitikinimas. V. Rozanovas, vienas iš originaliausių rusų religijos filosofų, laiko didžiausiu Krikščionybei pavojumi kalbėti "ne apie Jėzų Kristų, bet apie dieviškąjį

Mokytoją",[36] nes čia funkcija (mokymas) pridengia vardą, vadinasi, asmenį (Jėzus). Kitaip tariant, teorija čia įgyja pirmenybės, o asmenybė nuslenka į antrą ar trečią vietą. Tuo būdu yra iškreipiama pati Krikščionybės esmė, kurią sudaro ne Kristaus pavadinimas "Rabbi-Mokytojau" (Jon 1, 38), bet J ė z u s, nes tik šį vardą tariant, linksta kiekvienas "kelias danguje, žemėje ir po žeme" (Pil 2, 10).

Tai ypač reikia pabrėžti mūsų dienomis, kai Vakarų teologija mėgina iš naujo permąstyti Evangelijos tiesas; kai Evangelijos skelbimo metodai bandoma pritaikyti naujojo žmogaus sąmonei; kai pati Bažnyčia stengiasi sueiti pokalbio su pasauliu. Visa tai, be abejo, reikalinga ir net būtina. Tačiau šiose pastangose slypi pavojus susitelkti aplinkui Kristaus *mokslą,* o pamesti iš akių jo *asmenį.* Juk tokios sąvokos kaip 'permąstymas', 'metodas', 'pokalbis' yra teorinės sąvokos. Jos liečia ir išreiškia mokslą, o ne asmenį. Esama tad pavojaus, kad prasidėjusiame pokalbyje tarp Bažnyčios ir pasaulio bus kalbamasi apie daugybę tiesų, o bus praleidžiama viena vienintelė tiesa — Kristus. Juk Kristus kaip tiesa yra moderniniam pasauliui, kaip minėta, papiktinimas ir net kvailybė. Kaip gi gali būti tiesa gyvas asmuo — Jėzus iš Nazareto, dailidės sūnus, toks pat kaip ir mes visi? Tačiau kas šio pipiktinimo vengtų, tas tikrai manytų galįs būti krikščionimi — be Kristaus. Nė viena atitrauktinė tiesa nieko nepiktina. Ir Evangelijos tiesos, paverstos atitrauktinėmis tie-

somis, yra visų pripažįstamos bei gerbiamos. Papiktinimas atsiranda tik tada, kai Kristus atsistoja priešais mus ir taria: "*Aš* esu tiesa!". Tada žmogui reikia apsispręsti: pasilikti su Kristumi kaip su gyva asmenine tiesa, ar eiti su atitrauktine bendrine tiesa. Moderninis pasaulis nusigręžta nuo Kristaus ir eina su atitrauktine tiesa. Tačiau tai kaip tik ir sudaro pavojaus, kad ir krikščionys, mėgindami pasivyti modernįjį pasaulį, nepasuktų šios atitrauktinės tiesos keliu. Šiuo atžvilgiu Rytų krikščionijos pasilikimas su Kristumi kaip su mastu kiekvienai gyvenimo vertybei turi didžios prasmės ne tik kaip Krikščionybės esmės vykdymas, bet sykiu ir kaip įspėjimas moderninio pasaulio akivaizdoje; pasaulio, kuris lenkiasi prieš Evangeliją kaip dorinį kodeksą, bet piktinasi Kristumi kaip įsikūnijusia tiesa.

3. *Kristus kaip istorijos Dievas*

Kaip anksčiau minėjome (plg. I, 4), Rytų Bažnyčios teologija niekad nėra kėlusi Kristaus istoriškumo klausimo, nes jis tiek ankštai siejasi su prisikėlimu, jog *tikėjimas į prisikėlimą savaime reikalauja, kad Kristus būtų istorinis asmuo;* kitaip prisikėlimas virsta mitu, ir visa Krikščionybė nustoja prasmės (plg. 1 Kor 15, 14); neistorinis Kristus juk yra neprisikėlęs Kristus; tai tik simbolis arba šifras žmogaus ilgesio nugalėti mirtį, bet ne realus jos nugalėtojas — "victor Rex" (Velykų Sekma-

dienio Mišių sekvencija). Užtat Rytų teologai ir filosofai yra nuolatos kėlę kitą klausimą, būtent: *kokios reikšmės Kristus turi pačiam istorijos vyksmui?* Juk Kristus yra daugiau, negu tik viena didelė istorinė asmenybė. Kaip žmogus jis, tiesa, gyveno aiškiai aprėžtoje erdvėje (Palestinoje) ir aiškiai aprėžtame laike (Erodui karaliaujant). Tarno išvaizda palenkė jį mūsojo gyvenimo dėsniams ir padarė jį konkrečiai patiriama asmenybe. Kaip Dievas tačiau Kristus peržengia bet kokią erdvę ir bet kokį laiką: jis gyvena anapus istorijos. Iš kitos tačiau pusės Kristus yra *įsikūnijęs* Dievas, vadinasi, nužengęs į mūsų istoriją. Tapdamas *žmogumi,* Logos tuo pačiu tapo ir *istoriniu* žmogumi, nes tikras žmogus kitoks nė būti negali.

G. Florovskis teisingai pastebi, kad kiekvienas apsireiškimas yra "Dievo kelias į istoriją" arba jo "maloningas artinimasis prie kūrinijos".[37] Apsireikšdamas Dievas sueina į tam tikrus santykius su žmonija ir įsijungia į jos gyvenimą. Tai tinka tiek Senajam Testamentui, tiek net stabmeldybei, kurioje irgi esama Dievo apsireiškimo pėdsakų. Tačiau šis Dievo apsireiškimas yra buvęs, kaip šv. Povilas pastebi, Viešpaties kalbėjimas "per pranašus" (Žyd 1, 1), vadinasi, ne tiesiog asmeniniu pavidalu, o per tarpininkus, kurie Dievo valią skelbė, jo vardu stebuklus darė, tautai vadovavo, ją baudė ir guodė. Dievas gyveno Izraelio tautos istorijoje *realiai,* tačiau neasmeniškai. Jis joje gyveno žodžio, veiksmo,

įstatymo, jėgos, vadovavimo, išlaisvinimo pavidalu, vadinasi, dar tiktai grynai *objektyviniu* būdu. Tuo tarpu Logui įsikūnijus, Dievas byloja į žmoniją "per Sūnų" (Žyd 1, 2). Jis gyvena "tarp mūsų" (Jon 1, 14) ne tiktai kaip tikrovė apskritai, bet ir kaip *asmeninė* tikrovė. Po Logos įsikūnijimo ne pranašų žodžiai kalba apie jį, jį skelbia, jį nurodo, bet *jis pats* gyvena asmeniškai mūsų laike ir mūsų erdvėje. Įsikūnijimas yra asmeninis Dievo nužengimas į istoriją. Šia prasme Florovskio minimas maloningas Dievo artinimasis prie kūrinijos įvyksta tobuliausiu būdu, nes asmeninio susitikimo pralenkti nėra įmanoma.

Todėl čia ir kyla klausimas: ką reiškia Dievo gyvenimas mūsojoje istorijoje? Juk savaime suprantama, kad istorija turi virsti kitokia, jei Dievas gyvena joje tik kaip prasmuo, ir vėl kitokia, jei jis nužengia į ją asmeniniu pavidalu. Būdamas antistorinis savo esme, Dievas nepasineria istorijos eigoje kaip kiekviena istorinė asmenybė; jis nėra jos nešamas; greičiau jis ją neša bei veda. Tačiau kokiu būdu? Aplinkui šį tad klausimą ir sukasi krikščioniškasis Rytų mąstymas. "Rytų teologija telkiasi aplinkui įsikūnijimo stebuklą",[38] tačiau ne kaip atskirą įvykį, apsuptą skaidria piemenėlių nuotaika, angelams giedant, bet kaip savotišką istorijos eigos lūžį bei posūkį visiškai kitokia linkme. Kristaus gimimo valandą prasidėjo kažkas visiškai naujo. Tasai didis džiaugsmas, apie kurį kalbėjo angelas, pa-

sirodęs piemenims Betliejaus apylinkėse, buvo ne tiek vidinis džiūgavimas, kiek objektyvinis dalykas "visai tautai" (Luk 2, 10), o per ją ir visai žmonijai. Kristaus gimimas nebuvo vienas įvykis tarp daugelio kitų, bet *pagrindinis įvykis,* aplinkui kurį tuoj pat susitelkė visa istorijos eiga. Jeigu Dievas yra čia pat su mumis, tai iš jo viskas kyla ir į jį viskas teka. Tada ir piemenys ir karaliai keliauja jo pagarbintų (plg. Luk 2, 15-20; Mat 2, 2-11). *Kristaus įsikūnijimas keičia istorijos pobūdį* — štai mintis, kuri valdo visą Rytų istorijos teologiją bei filosofiją.

Pirmas dalykas, kuris išryškėja, svarstant istoriją Dievo įsikūnijimo šviesoje, yra tai, kad *Kristus yra istorijos centras arba vidurys.* Pasirodžius protestantų teologo O. Cullmanno knygai "Kristus ir laikas" (1945), kristocentrinė istorijos samprata virto sava ir Vakarų krikščionijai. Cullmanas skelbia, kad istorijos vidurys krikščioniui glūdi ne kažkur ateityje, bet kaip tik praeityje, būtent: Kristaus gimime, gyvenime ir mirtyje. Norėdami suprasti istoriją tikėjimo šviesoje, turime į ją žvelgti ne ateities, bet kaip tik praeities požiūriu. Tik izraelio tauta gyveno ateities perspektyvoje. Krikščionies ateitis tuo ir skiriasi nuo izraelito ateities, kad krikščioniui ateitis yra ne kas kita, kaip praeities išsiskleidimas; išsiskleidimas to, ką Kristus savo gyvenimu bei mirtimi jau pagrindo. Antrasis Kristaus atėjimas nebus naujo gyvenimo steigimas, bet jau

įsteigto gyvenimo užbaigimas — anos trumpos valandėlės, apie kurią kalbėjo pats Išganytojas, atsisveikindamas su apaštalais (plg. Jon 16, 16).[39]

Visas šias mintis kaip tik ir randame Rytų teologų raštuose. Penkiolika metų anksčiau negu Cullmannas kalbėjo G. Florovskis beveik tais pačiais žodžiais apie Kristų kaip istorijos vidurį. "Krikščioniškoji religija", rašo Florovskis, "yra nukreipta ne į laukiamą ateitį, bet į praeitį; ne į tai, ko *dar* nėra, o į tai, kas *jau* įvyko... Ji nukreipta į aną amžiną dabartį arba į aną dieviškąją pilnatvę, apsireiškusią mums Kristuje ir per Kristų. Žinoma, ir krikščioniškojoje religijoje esama laukimo, ir joje slypi apokaliptinio nusistatymo. Tačiau antrą kartą Kristui ateinant arba jam grįžtant, bus įvykdyta tik tai, kas įvyko pirmuoju atėjimu ir kas jau vyksta bei vykdoma pasaulyje. Išganymas jau yra juk atliktas. Žmogiškoji būtis jau atitiesta, jau išgydyta, jau išlaisvinta — nors dar tik savo pradmenyse".[40] Tai reiškia, istorija nebeeina Kristaus linkui kaip Izraelio tautoje. Po Kristaus istorija teka iš jo kaip iš centro. Kristus stovi viduryje tarsi siena ir skiria istoriją į dvi dali: prieš įsikūnijimą kaip istorijos tikslą ir po įsikūnijimo kaip istorijos šaltinį. Istorija negali Kristaus pralenkti: ji arba jo siekia arba iš jo plaukia. Kristus krikščioniui niekad nėra nei gryna ateitis kaip Izraelio tautai, nei gryna praeitis kaip liberalizmui. *Kristus yra Didžioji Dabartis,* apimanti tiek praeitį, tiek ateitį, nes jis yra nuola-

tos — vakar, šiandien ir rytoj. Jis yra amžinai dabartinis, vadinasi, niekad neperžengiamas, niekad nepašalinamas, niekad nepralenkiamas.

Šį amžiną Kristaus buvimą istorijoje ir jo dabartį kaip visų laiko dimensijų santalką ypač išryškino L. Karsavinas (1882-1958), ilgus metus dėstęs istoriją Lietuvos universitete ir Lietuvoje išleidęs pagrindinius filosofinius savo veikalus.[41] Pasak jo "įsikūnijimas yra ne tik formalinis istorijos vidurys (ta prasme, kad juo baigiame bei pradedame skaičiuoti istorijos amžius, *Mc.*), bet jis yra ir realus istorinės dinamikos centras ir kartu ontologinis istorinio buvimo telksnys (sredotočie). Jėzus Kristus yra dievažmogiškasis istorijos šaltinis, iš kurio teka visos srovės tiek į praeitį, tiek į ateitį".[42] Kitoje vietoje Karsavinas teigia: "Jėzus Kristus sudaro tikrą pasaulio istorijos vidurį ir viršūnę. Tik per jį istorija darosi galima ir tikra, būtent, ta prasme, kad tik su Kristumi prasideda tiek dabartis, tiek ateitis, tiek praeitis".[43] Su Kristumi prasideda "laikas ontologine prasme ir skyla į tris kategorijas: viena iš jų slenka priekin ir virsta ateitimi, antroji teka atgal ir virsta praeitimi, trečioji pasilieka visados kaip dabartis ir yra identinė su mūsų gyvenimu, taip kad Kristus mums nėra nei tik praėjęs nei tik ateisiąs, bet visados dabartinis".[44] Ir kaip tik šioje amžinoje dabartyje mes tampame su Kristumi "realiai viena" (t. p.). Kristus yra mums, pasak Karsavino, artimesnis negu mūsų amžininkai;

jis yra mums visiškai tikrai apčiuopiamas bei regimas, nors ir gyveno Palestinoje Augusto ir Tiberijaus laikais. Tai nėra tiktai moralinis artumas atsiminimo ar tradicijos prasme; tai ontologinė Kristaus kaip laiko santalkos dabartis ir tuo būdu kaip istorijos vidurys, iš kurio niekados negalima išeiti. Kristus neplaukia su laiko tėkme, bet jis laiko laiką savimi ir todėl pasilieka visados čia pat: "Visas dienas iki pasaulio pabaigos" (Mat 28, 20).

Kristaus kaip istorijos centro samprata įgalina mus geriau pajausti ir Rytų krikščionies eschatologinę nuotaiką, kuri sudaro vieną iš ryškiausių Rytų Bažnyčios žymių, kuri tačiau labai dažnai yra klaidingai aiškinama. Galima sutikti su A. Kartašovo pastaba, kad Rytų krikščionys, pirmoje eilėje rusai, geriausiai suprato ir džiaugsmingiausiai priėmė apaštalo Povilo žodžius, "čia mes neturime pastovaus miesto, o ieškome būsimojo" (Žyd 13, 14); kad rusai yra "mūsų laikų tesalonikiečiai", taip aistringai laukią antrojo Kristaus atėjimo, jog juos reikią net raminti, kad nesibaimintų, "esą Viešpaties diena esanti arti" (2 Tes 2, 2).[45] Taip pat tiesa, kad Rytų krikščionis, ypač tikintysis rusas, yra "didysis keliauninkas", einąs "amžinojo Miesto linkui".[46] Juk net ir N. Berdjaevas, tasai aistringas žmogiškosios kūrybos bei kultūros gynėjas, sako apie save patį, kad jis esąs "neįsišaknijęs pasaulyje" ir kad šis neįsišaknijimas sudaręs giliausią jo pa-

saulėjautos pagrindą; kad jis niekados nebuvęs atsidėjęs "pasauliui tirti": jam rūpėję tiktai "pastarieji dalykai".[47] Eschatologinė arba galo nuotaika bei jo laukimas Rytų krikščionim ištikro yra būdinga.

Tačiau būtų klaida rytietiškąją eschatologiją gretinti su izraelitų tautos eschatologija, tai yra su tokiu galo laukimu, kuris remiasi gryna ateitimi ir ja gyvena giliausia savo esme. Rytų krikščionijos eschatologija yra atremta ne į ateitį, bet kaip tik į praeitį, į tą nuolatinį Kristaus pasilikimą su mumis "visas dienas" (Mat 28, 20). Juk Bažnyčia savo istorijoje yra ne kas kita kaip "įsikūnijimo sklidimas laike"; vadinasi, "Bažnyčiai paskutinieji dalykai jau yra virtę dabartimi": jie nėra tiktai pažadas, kuris dar turi įvykti; "Dievui tapus žmogumi, pasaulio galas yra jam imanentinis"; mūsų epocha, tai yra epocha po Kristaus, jau yra "pastarasis tarpsnis" arba anoji "paskutinė valanda", apie kurią kalba šv. Jonas savo laiškuose (1 Jon 2, 18).[48] Antrojo Kristaus atėjimo laukimas, toks ryškus Rytų krikščionijoje, turi visai kitos prasmės negu laukimas jo pirmojo atėjimo Izraelyje. Antrasis atėjimas bus juk tik pirmojo atėjimo užbaigimas. Nėra jokios lygiagretės tarp Mesijo kaip įsikūnijusio Dievo ir Kristaus kaip pasaulio Teisėjo laikų pabaigoje, nes šie du įvykiai yra du poliai tos pačios išganymo istorijos, kuri trunka nuo pasaulio pradžios ir antruoju Kristaus atėjimu kaip tik bus užbaigta.

Rytų krikščionis laukia šios užbaigos todėl taip ilgėsingai, kad šiuo veiksmu bus galutinai įvykdytas pirmykštis pažadas, duotas žmogui dar rojuje, būtent: sutrinti gundytojo galvą (plg. Pr 3, 15). Juo bus duotas "atsakymas į visus šios epochos kentėjimus, į gyvenimo klausimus, į susiskaldymą, nežinojimą ir tragiškas sunkenybes".[49] Tačiau visa tai bus ne koks nors atskiras, specialus įvykis, bet tik visiškas išskleidimas to, kas prasidėjo įsikūnijimo akimirką ir kas vykdoma visą istorijos metą, bet vis netobulai, vis negalutinai, vis grėsiant pavojui atkristi atgal. Logos įsikūnijimas yra pagrindas šiam galutiniam užbaigimui. Jeigu tad Rytų krikščionys ir karštai meldžiasi "ateik, Viešpatie Jėzau" (Apr 22, 20), tai jie tai daro niekad nepamiršdami, kad Jėzus esmėje jau yra atėjęs, kad jis yra centras, kad jo žodžiai ant kryžiaus "atlikta — consumatum est" (Jon 19, 30) tikrai reiškia *įvykdymą*. Be abejo, kaikurios rytietiškojo maldingumo formos, kaip atsiskyrėliai, juokdariai Kristuje (jurodivyj), keliauninkai, sudaro įspūdžio, esą dabartinė istorija yra niekai, o vertinga yra tik tai, kas dar turi ateiti. Tačiau pati Rytų Bažnyčia yra visados kovojusi su šių formų vienašališkumais, neleisdama žeminti istorijos kaip Kristaus dabarties laike bei erdvėje. Kristus kaip istorijos vidurys yra pagrindinė idėja rytietiškoje istorijos teologijoje.

Kita idėja, kylanti iš Kristaus kaip istorijos vidurio, yra *laiko pobūdžio pakitimas,* Išganytojui

atėjus žemėn. Šią idėją Rytų mąstytojai pabrėžia taip lygiai, kaip ir nuolatinį Kristaus buvimą istorijos vyksme. Jau Origenas teigė, esą Kristus nuvainikavo graikiškąjį eoną (aion). Ką tai reiškia? Graikiškasis žodis 'eonas' paprastai yra verčiamas 'laiku', 'laikotarpiu', 'amžiumi'. Iš tikro tačiau šis žodis pažymi ne tiek laiko ilgį, kiek laiko tėkmės *būdą*. Tai labai aiškiai matyti Heraklito aforizmuose. Į klausimą, kas yra eonas, Heraklitas atsako: "Tai žaidžiantis, kauliukus dėstantis ir vėl ardantis vaikas".[50] Tuo Heraklitas nori pasakyti, kad eono žaismo esmė glūdinti nuolatiniame kartojime. Žaizdamas kauliukais, jis juos stato ir ardo, stato ir ardo — ligi begalybės. *Eonas dėlioja laiko momentus.* Tuo būdu laiko tėkmė eono rankose įgyja labai savotišką būdą: ji darosi betikslė, kadangi ji yra nuolatinis kartojimasis — kaip ir kiekvienas žaismas. Graikiškoji eono sąvoka, Heraklito pavaizduota žaidžiančio vaiko prasmenimi, labai gražiai išreiškia laiko tekėjimą ne į kurį nors tikslą, bet nuolatinį jo grįžimą į tą patį tašką.

Be abejo, graikai pirmieji suvokė savotišką žmogaus vietą pasaulio sąrangoje, kildindami jo sielą iš antpasaulinės srities (Platonas), kurioje ji gėrėjosi tobulomis idėjomis ir dabar tebegyvena anais atsiminimais. Graikai taip pat buvo pirmieji, kurie suprato istoriją kaip žmogaus žygį ir pradėjo ją aprašinėti. Ir vis dėlto jie nepajėgė atpalaiduoti žmogaus nuo gamtinių jėgų. Priešingai, jie kaip tik

jį palenkė šiom jėgom, sukurdami *likimo* idėją, apimančią ne tik žemę, bet ir dangų, ne tik žmones, bet ir dievus. Istorija yra, tiesa, žmogaus žygiai, bet šie žygiai paklūsta aukštesnei galybei, valdančiai žmogų ligi pat jo vidaus gyvenimo. Niekas — net nė dievai — negali ištrūkti iš šios galybės rankų. Tai akla jėga, veikianti be atodairos, dėsningai, nepermaldaujamai. Tai esmėje gamtinė jėga — be meilės, be sąmonės, aklas dėsnis kaip ir visur gamtoje. Graikiškasis žmogus nepajėgė dar jaustis kaip tikroji gamtos priešginybė. Greičiau jis jautėsi kaip jos dalis, kuri veltui mėgina išsiveržti iš gamtinės visatos dėsningumo.

Šis dėsningumas valdė todėl ir žmogaus istoriją. Istorija, graikų pažiūra, buvo ne vyksmas šalia gamtos, bet pačioje gamtoje. Tai buvo *kosmologinis* vyksmas. Štai kodėl istorija buvo apspręsta gamtos ritmo. Tačiau kadangi gamtos ritmas yra nuolatinis kartojimasis, todėl grįžimo bei kartojimosi idėja valdė ir graikų pažiūras į istoriją. Istorijoje nėra tikros ateities; joje nėra nieko esmingai naujo. Visa, kas ateityje įvyks, įvyks pagal tą patį būdą ir tuos pačius dėsnius, kaip ir praeityje. Ateitis bus tik praeities grįžimas. Fr. Nietzschės žodžiai, "visa praeina ir visa grįžta, amžinai sukasi būties ratas", gali būti santrauka visos graikiškosios istorijos filosofijos. Būdinga, kad Nietzschė šiuos žodžius deda į gyvulių lūpas: juos taria susirgusį Zarathustrą slaugantieji miško žvėrys,[51] vadinasi,

gamtos padarai, nes gamtoje iš tikro viskas praeina ir viskas grįžta; gamtos būties ratas sukasi nuolatos; gamtos būsena yra kartojimasis. Eonas, tasai kauliukais žaidžiantis vaikas, apsireiškia gamtoje ryškiausiai; čia jo žaismas vyksta be galo: gimimas ir mirtis, diena ir naktis, žiema ir vasara, dargana ir giedra eina viena po kitos jo rankose. Istorijos tėkmės forma buvo graikams apskritimas. Viskas eina ratu, viskas grįžta į tą pačią vietą, iš kurios buvo išeita. Nesvarbu, kad šis ratas yra milžiniškas, kad atskiras žmogus ir net atskira tauta jo aprėpti negali ir todėl kartojimosi nepastebi, manydami pergyvenį kiekvieną sykį vis kažką nauja. Mąstytojui tačiau yra aišku, kad rato dydis esmės nekeičia: apskritimas lieka apskritimas, net jeigu jam apeiti ir reiktų milijardų metų. Sykį apėjus, prasideda kartojimasis be prasmės ir be tikslo.

Šį tad graikiškąjį (kartu ir indiškąjį) laiko pobūdį, vaizduojamą apskritimu ir todėl nuolatos besikartojantį, Kristus ir pakeitė iš esmės. Istorija ėjo graikam ratu todėl, kad ji neturėjo taško, į kurį ji artintųsi ir kuris ją apspręstų. Laikas neturi ateities, jeigu jis neturi tikslo; o neturėdamas tikslo, jis savaime eina ratu. Tačiau dieviškojo Logos įsikūnijimas kaip tik ir yra toksai laiko tikslas. Kaip amžinasis Tėvo nutarimas Logos įsikūnijimas lenkė į save visus istorinius amžius: *prieš Kristų istorija ėjo jo gimimo linkui.* Kaip pažadas vėl ateiti ir teisti visas tautas bei gimines (plg. Mat 25, 32) Kris-

tus traukia į save irgi visus amžius: *po Kristaus istorija eina jo teismo linkui.* Tuo būdu Kristus padaro, kad istorijos tėkmė virsta linijine: kūrimas, atpirkimas, perkeitimas yra tie trys taškai, kurie istoriją pradeda, ją veda ir ją atbaigia. Įsikūnijimo šviesoje laikas yra vienkartinis. Jokio kartojimosi, jokio grįžimo į tą patį tašką nėra ir negali būti. Istorijos ritmas nebėra gamtos ritmas, nes jis vyksta nebe gamtoje, bet žmogaus gyvenime, kuris esmėje yra ne kas kita kaip laisvas apsisprendimas Kristaus atžvilgiu. Tuo būdu Kristus, kaip Origenas sako, ir nuvainikavo graikiškąjį eoną: laikas Kristaus šviesoje nebėra kauliukais žaidžiantis — juos ardantis ir vėl statantis — vaikas. Laikas yra vienkartinis žmogaus buvimas Dievo akivaizdoje, Dievo ne kaip kosminės jėgos, ne kaip aklo likimo, bet įsikūnijusio Dievo Jėzaus iš Nazareto pavidalu. Laiko vienkartiškumas yra esminė jo žymė krikščioniškojoje istorijos teologijoje.

Savo knygoje "Gyvenimo prasmė" (1918) E. Trubeckoj (1863-1920) rašo, kad "Kristuje gyvenimas liaujasi buvęs nuolatinis ratas (circulus vitiosus). Kryžiaus pergale buvo pašalinta bloga amžinybė ir nuolatinis mirties grįžimas. Priešingai Dionyzui ir kitiems gamtinių religijų dievams, kurie perijodiškai miršta ir keliasi, Kristus mirė ir prisikėlė tiktai vieną kartą; jame buvo panaikintas anas visuotinis perijodinės mirties dėsnis".[52] Tačiau kaip tik šiuo vienkartiniu savo prisikėlimu Kristus

pagrindo gyvenimą irgi kaip vienkartinį vyksmą. Mes gyvename ir miršta me tik kartą, nes ir Kristus gyveno ir mirė tik kartą. Mes prisikelsime, nes ir Kristus prisikėlė. Mes gyvensime amžiną gyvenimą be mirties, nes ir Kristus tik kartą prisikėlė ir gyvena amžinai. "Pasaulis pasieks būtinai savo galą — ne ta prasme, kad jis nustotų iš viso buvęs, bet ta, kad jis pasieks savo būties pilnatvę".[53] Amžinybė, kaip ją supranta Krikščionybė, yra ne begalinė laiko tėkmė, bet laiko peržengimas, kai visos kitos laiko linkmės arba dimensijos (praeitis, ateitis) dingsta, o lieka viena tik dabartis. Begalinė laiko tėkmė yra gamtinė sąvoka, todėl dvasios gyvenimui visiškai netinkanti. Begalybėn tekąs laikas yra bloga amžinybė, nes ji nepergali mirties ir savo nuolatiniame pasikartojime tik parodo žemiškosios istorijos beprasmybę. Tačiau Kristus, būdamas istorijos vidurys ir judindamas visus amžius savęspi, kaip tik pergali šią blogą amžinybę, paverčia ją palaiminta amžinybe, paversdamas ir mūsų gyvenimą viena ištisa dabartimi (totum simul), kuria jis ir pats dabar yra. Būti viena su Kristumi reiškia būti jo dabartyje ir tuo būdu nemirti amžinai: "Kas tiki į mane, tas turi amžinąjį gyvenimą" (Jon 6, 47). Tuo būdu Kristus darosi Išganytojas ne tik atskiros sielos iš nuodėmės, bet ir visos istorijos iš jos neprasmingo kartojimosi arba iš anos begalinės laiko tėkmės. Istorijos galas kaip būties pilnatvė ir nuolatinė dabartis yra ne kažkas neigiamo, bet tai at-

baigiamasis išganymo aktas. Istorija turi turėti pabaigą, nes ji turi pasiekti savo tikslą; tik tokiu atveju ji yra prasmingas vyksmas. Skelbdamas istorijos teismą, Kristus apsireiškė kaip tikras istorijos Dievas, kuris laiko savo rankose laiko tėkmę ir veda ją savęspi.

Pakitęs laiko pobūdis ryšium su Logos įsikūnijimu suteikia istorijai po Kristaus tokio dinamizmo, kokio veltui ieškotume epochose prieš Kristų. Jau tik tas vienas dalykas, kad žmonijos gyvenimas nebėra aklas likimas, bet laisvas apsisprendimas Kristaus atžvilgiu, paverčia laiko tėkmę žmogaus veikalu. Žmogaus dalia yra ne kažkeno apspręsta iš anksto, bet ji yra jo bendradarbiavimo su Dievu pasėka. Tai dieviškosios malonės ir žmogiškosios laisvės susitikimas. Tai maldavimas ir išklausymas, gailestis ir atleidimas, beldimasis ir atidarymas, kaip Kristus pats yra apibūdinęs žmogaus padėtį žemėje. Likimo idėjos pašalinimas ir graikiškojo eono nuvainikavimas reiškia nepaprastą žmogaus suaktyvinimą, jo jėgų paskatinimą, jo valios išbudinimą veiklai. "Gimus vilčiai, kad prasmė bus pasiekta, pajudinama visa, kas yra žmogiška: valia, jausmai ir mąstymas".[54] Teisingai tad N. Berdjaevas kalba apie sukilėlišką pradą krikščionies dvasioje, kuri nebepasiduoda likimui ir todėl kuria "aną audringą pasaulio istoriją", taip būdingą krikščioniškajai epochai.[55] Juk istorija po Kristaus nebėra gamtinės būtinybės išsivystymas. Joje vei-

kia "prasmės dinamika", apsprendžianti jos eigą. "Krikščionybė yra istorijos judėjimas galo linkui", todėl ir ji pati ir jos apspręsti amžiai "yra dinamiški aukščiausiame laipsnyje".[56]

Tačiau šis krikščioniškasis dinamizmas nėra paprastas laiko skubėjimas į galą, bet tai *laisvės atbaigimas,* glūdįs žmogaus apsisprendime ir padaręs istoriją pilną įtampos bei tragikos. Apsisprendimo metas juk yra kartu ir išsiskyrimo metas. Kristus pasirodė žemėje nešinas ne ramybe, bet kalaviju, kuris sukelia sūnų prieš tėvą, dukterį prieš motiną, marčią prieš uošvę ir žmogaus namiškius padaro jo priešais (plg. Mat 10, 34-36). Apsisprendimas už ar prieš Kristų veikia lyg magnetas: jis traukia vieną prie kito to paties nusistatymo žmones ir stumia vieną nuo kito priešingo nusistatymo. Kristus veikia istorijoje kaip bendruomenę kuriąs veiksnys ir skelia žmoniją į dvi stovyklas; dar daugiau: *į dvi kariuomenes.* Tiek Kristus, tiek jo priešininkas yra kovotojai per savo šalininkus, ir iš šitos kovos kaip tik ir kyla istorijos galas (plg. Apr 13, 7; 19, 13-21). Štai kodėl V. Solovjovas Evangelijos skleidimą pasaulyje ir aiškina ne kaip paprastą tautų supažindinimą su Krikščionybe, bet kaip "žmonijos pastatymą prieš dilemą: priimti arba atmesti pažintą tiesą"; tik šiuo atveju Evangelijos platinimas įgyja "eschatologinės reikšmės", virsdamas laiko pilnybės ženklu, kuris skelbia antrąjį Kristaus atėjimą.[57]

Nuosekliai tad Rytų krikščionys yra įsitikinę, kad Kristaus įsteigtoji Bažnyčia niekados žemėje negali laimėti bei triumfuoti. Nors Bažnyčia ir yra dievažmogiškumas, apimąs visą būtį kaip ir pats Kristus, tačiau ji negali virsti istorijos eigoje *įvykdyta* Dievo Karalyste; ji visadas gali būti tik *tampanti* Dievo Karalystė. Iš vienos pusės ji, tiesa, pašvenčia žmoniją ir net visą kosmą, iš kitos ji yra spaudžiama, ujama ir persekiojama. Kaip istorinė apraiška Bažnyčia niekad negali pasiekti galutinės pergalės žemėje, nes Bažnyčios likimas istorijoje priklauso nuo žmonijos apsisprendimo Kristaus atžvilgiu, o šis apsisprendimas nėra vieningas, kas Bažnyčią visados padaro tik dalinę, bet ne visuotinę.[58] Savo gyvenimo pabaigoje V. Solovjovas buvo giliai įsitikinęs, kad Kristaus klausimas "o žmogaus Sūnus, kai ateis, ar jis ras tikėjimo žemėje?" (Luk 18, 8) turįs būti atsakytas neigiamai, kad tikėjimo būsią labai nedaug ir kad krikščionys sudarysią tik nereikšmingą mažumą, o dauguma seksią antikristu.[59]

Ši nuojauta kaip tik ir padaro, kad Rytų Bažnyčia niekad nesistengia siekti istorijoje kokio nors ypatingesnio laimėjimo. Nuostabiu ramumu ji sutinka persekiojimus ir didele kantrybe juos neša. Rytų Bažnyčia nepalaužiamai tiki į Kristų kaip istorijos Dievą ir laukia galutinės jo pergalės laikų pabaigoje. Tačiau kenotinį Išganytojo pavidalą, aną tarno pavidalą ji perkelia į savo pačios istorinę eg-

zistenciją, žinodama, kad kryžius laukia ne tik Kristaus, bet kad jis laukia ir Bažnyčios: ana kančios taurė, jaudinusi Jėzų Alyvų Kalne, negali praeiti nė pro Bažnyčią (plg. Mat 26. 42). Be abejo, Bažnyčiai reikia didelio nusižeminimo ir pasivedimo Viešpaties valiai, kad ji galėtų iš vidaus šią taurę priimti, kaip kad ją priėmė irgi nebe gilaus liūdesio Išganytojas (plg. Luk 22, 42-44). Tačiau tai vienintelis jos kelias istorijos eigoje. Rytų Bažnyčia tai žino labai gerai, todėl ji nesiduoda sugundoma jokio triumfalizmo ar optimizmo. Ji žino, kad Bažnyčia suspindės visu savo grožiu "kaip sužadėtinė" (Apr 21, 2), tačiau tai įvyks tiktai laikų pabaigoje, sudužus žemiškajai tvarkai. Kristus pasitiks savo sužadėtinę, tačiau tuo ir baigsis jos kelias žemėje, kelias pilnas kančios ir kraujo, priespaudos ir ašarų. O kol istorija eina savo keliu, tol Bažnyčiai belieka tik budėti ir melstis; jai belieka tik laukti ir šį laukimą įprasminti Kristaus kaip Amžinojo Kunigo aukos šventimu Dievo Namuose.

4. Kristus kaip Amžinasis Kunigas

S. Bulgakovas pastebi, kad Kristaus pavadinimas Amžinuoju Kunigu paprastai yra jungiamas su žmonijos atpirkimu, kuris kaip tik ir įvyko Kristaus pasiaukojimu už pasaulį; pasiaukojimu, kuriame auka ir aukotojas yra vienas ir tas pats Asmuo, būtent: *Kristus kaip Dievažmogis.* Tuo būdu Kristus

yra Kunigas iš pat pradžios ir pačia savo esme.[60] "Mes turime Vyriausiąjį Kunigą,... nes kiekvienas vyriausias kunigas... yra įstatomas žmonėms..., kad aukotų dovanas ir aukas už nuodėmes" (Žyd 4, 15; 5, 1). Ši tačiau Kristaus kunigystė dažnai yra suprantama tik kaip žemiško jo gyvenimo auka ant kryžiaus Kalvarijos kalne, vadinasi, kaip vienkartinis ir pasibaigęs veiksmas. Kristus jį atliko, atidavė savo gyvybę už žmones, prisikėlė ir įžengė į dangų, kur yra apvainikuotas "garbe ir šlove" (Žyd 2, 9). Susidaro tad įspūdis, kad Kristus yra kunigas tik todėl, kad, būdamas žemėje, vykdė kunigiškąją aukojimo pareigą ir kad tik ryšium su šiuo praėjusiu žemės veiksmu jis ir šiandien tebėra vadinamas kunigu. Kitaip tariant, Kristus esąs Amžinasis Kunigas ta prasme, kaip kad išsitarnavęs mokytojas ar ministeris yra mokytojas ar ministeris ligi gyvos galvos ir net po mirties (sakysime: *profesorius* St. Šalkauskis): pasilieka titulas, bet ne pareigos. Tiesa, šis titulas yra pagrįstas tikromis pareigomis. Vis dėlto šios pareigos esančios jau atliktos.

Prieš *šitaip* tad suprastą Kristaus Kunigystę ir pasisako Bulgakovas, pastebėdamas, kad *Kristus yra aukotojas ir savo garbėje,* o ne tik žemės gyvenime; kad jis savo kunigiškąją pareigą pratęsia amžiams ir todėl yra Amžinasis Kunigas *aktualiai* ir visados (t. p.). Juk jeigu atpirkimas yra žmonijos sutaikymas su Dievu, tai šis sutaikymas yra ne tik vienkartinis veiksmas ant kryžiaus, bet sykiu ir

amžinas vyksmas kaip ano sutaikymo palaikymas. Atpirkimo atveju vyksta tas pat, kas ir kūrimo atveju: sukurtosios būtybės yra reikalingos nuolatinio kuriančio palaikymo jų buvime, kad negrįžtų į nebūtį, iš kurios yra pašauktos.[61] Taip lygiai ir atpirktosios būtybės yra reikalingos *atperkančio* jų palaikymo, kad negrįžtų atgal į būseną prieš atpirkimą. Jeigu tačiau atpirkimas įvyko Kristaus auka, tai pasaulio palaikymas atpirkime vyksta irgi ta pačia Kristaus auka. Kaip pratęstasis būtybių kūrimas (creatio continua) niekados nesiliauja, taip niekados nesiliauja ir jų atpirkimas. Kitaip tariant, *Kristus amžinai aukojasi už pasaulį Dangiškajam savo Tėvui ir tuo būdu palaiko žmoniją atpirktoje būsenoje.* Kristus yra kunigas ne tik todėl, kad jis *sykį* pasiaukojo ant kryžiaus, bet ir todėl, kad jis *amžinai* aukojasi, būdamas garbėje; kunigiškoji jo pareiga nesiliauja niekados, nes niekados nesiliauja atpirkimo vyksmas *palaikymo* atžvilgiu. Kristus yra Amžinasis Kunigas tikra ir tiesiogine šio žodžio prasme.

Šio tad Amžinojo Kunigo auka ir yra švenčiama Rytų Bažnyčios liturgijoje. Vakarų Bažnyčioje Kristaus amžinoji kunigystė yra taip pat tikėjimo tiesa. Tačiau ši tiesa čia nėra radusi kokios nors ypatingesnės ir plačiau liturgiškai išvystytos išraiškos. Tuo tarpu Rytų Bažnyčioje ji yra visos liturgijos pagrindas. Rytų Bažnyčios liturgija yra ne kas kita kaip Kristaus — *Amžinojo Kunigo* buvimas ant

mūsų altorių. Tai mintis, verta kiek giliau pasvarstyti, ypač mūsų dienomis, kada liturginė reforma ir mūsų, Vakarų krikščionių, akis kreipia į anų šventų veiksmų gilesnę prasmę. Šiuo atžvilgiu, kaip ir daugeliu kitų, Rytų Bažnyčia gali labai vaisingai papildyti mūsų pastangas ir pagilinti mūsąją liturgijos sampratą.

Kiekviena krikščioniškoji liturgija yra išganomosios Kristaus aukos šventimas. Čia sutaria visos konfesijos. Jos skiriasi tik tuo, kad nevienodai supranta šio šventimo esmę.

Protestantiškoji liturgija yra Kristaus aukos *prisiminimas.* Ji remiasi Paskutiniąja Vakariene, kai Išganytojas ėmė duonos, dėkojo, laužė ir kalbėjo savo mokiniams: "Imkite ir valgykite, tai yra mano kūnas, kurs bus už jus įduotas; tai darykite man atsiminti" (1 Kor 11, 24). Tuos pačius žodžius "tai darykite man atsiminti" jis pakartojo, duodamas apaštalams ir vyno taurę (plg. 1 Kor 11, 25). Protestantiškoji liturgija kaip tik ir švenčia šį *atsiminimą* ant savo altorių. Protestantų Bažnyčia yra tiek stipriai įsižiūrėjusi į Kristaus Aukos tobulumą, kad ji neigia aukos charakterį liturgijoje, bijodama tuo pažeminti Kristaus žygio sėkmingumą, tarsi žmonija su Dievu dar nebūtų galutinai sujungta, tarsi Kristaus aukos dar nepakaktų, jeigu jos šventimas liturgijoje būtų *tikras* aukojimas. Todėl protestantizmas švenčia savo liturgiją tik kaip atsiminimą, o ne kaip aukojimą. "Ant kryžiaus Kristus buvo au-

ka, eucharistinėje puotoje jis yra mums valgis ir gėrimas"; Viešpaties puota "yra jo aukos atsiminimas, bet ne pati auka" — šitaip apibrėžė protestantiškąją liturgiją du protestantizmo teologai L. Osianderis ir M. Crusius savo laiškuose Konstantinopolio patriarchui Jeremijui II 1572 metais.[62] Šis apibrėžimas yra gyvas ir šiandien.

Nuosekliai tad liturginis protestantų atsiminimas neturi *ontologinio* ryšio su tikru įvykiu, nes atsiminimas nėra juk pats įvykis. Tarp protestantų liturgijos ir Kristaus aukos nėra tapatybės. Jeigu protestantų teologai ir pabrėžia, kad Viešpaties puotos metu Kristaus Kūnas esąs *iš tikro* ant altoriaus, tai šis buvimas išsisemia tik simboliais, vadinasi, Kristų apreiškia tiktai *dvasiniu,* bet ne tikroviniu būdu: duona ir vynas ant protestantų altorių tiktai *nurodo* į Kristaus Kūną ir Kraują, bet jie patys nėra šis Kūnas ir Kraujas. Protestantų Bažnyčia ypatingai pabrėžia Kristaus žodžius Paskutinės Vakarienės metu: "Kiek kartų jūs valgysite tą duoną ir gersite tą taurę, jūs *skelbsite* Viešpaties mirtį, iki jis ateis" (1 Kor 11, 26). Protestantų liturgija todėl ir *skelbia* tiesiogine prasme. Ne pats aukos veiksmas čia yra Kristaus mirties skelbimas, bet liturgo *žodis.* Skelbimas tad ir sudaro "tikrąją protestantiškosios liturgijos esmę: *protestantiškoji liturgija yra Dievo Žodžio liturgija*".[63]

Katalikų liturgija neneigia nei atsiminimo, nei skelbimo žodžiu. Priešingai, Mišių maldose aiškiai

sakoma, kad duona ir vynas yra aukojami "*prisiminti* Viešpaties mūsų Jėzaus Kristaus kančiai, iš numirusiųjų prisikėlimui ir daugun žengimui" (Suscipe, Sancta Trinitas). Tas pat yra ir maldoje po konsekracijos, kur sakoma, kad šią ostiją aukojame, "*minėdami* to paties Kristaus, tavo Sūnaus, mūsų Viešpaties, šventąją kančią, iš numirusiųjų prisikėlimą ir garbingą dangun įžengimą". (Unde et memores). Simbolinis atperkamojo Kristaus žygio prisiminimas katalikiškojoje liturgijoje anksčiau buvo toks stiprus, jog net atskiros Mišių apeigos buvo siejamos su atskirais Kristaus kančios įvykiais, kaip tai vaizdžiai matyti senesnėse lietuviškose maldaknygėse. Tas pat reikia pasakyti ir apie *skelbimą žodžiu.* Pamokslas Katalikų Bažnyčios liturgijoje irgi yra visais amžiais žinomas. Tiesa, jis gal nebuvo visad organiškai siejamas su Mišių apeigomis. Tačiau jis buvo sakomas beveik visados. O dabar Antrasis Vatikano susirinkimas pamokslą (homilijos forma) pavertė Mišių dalimi ir įsakė jį sekmadieniais bei šventadieniais visose bendruomeninėse bei iškilmingose Mišiose (Const. de sacra liturgia, art. 52; Instr. ad exec. const. de sacra liturgia, III, 53). Vadinasi, visa tai, ką protestantiškoji liturgija pabrėžia, turi ir kat. liturgija. O vad. Dievo Žodžio liturgijos išryškinimas pakeistose katalikų apeigose skelbimą žodžiu dar labiau sustiprino.

Tačiau katalikų liturgija nei atsiminimu, nei

skelbimu neišsisemia. Šalia šių dviejų pradų ji turi dar vieną, būtent: *ji yra tikras aukojimas tos pačios kryžiaus aukos Kalvarijos kalne.* Teologiškai kalbant, katalikiškoji liturgija yra Kristaus aukos sakramentinis (nekruvinas) *sudabartinimas* (representatio; vok. Vergegenwaertigung). Tai nėra Golgotos aukos *pakartojimas,* bet jos šventimas kaip dabartinės. *Istorinis* Kristaus aukos žygis yra buvęs vienkartinis. Katalikų Bažnyčios liturgija neturi nieko bendro su stabmeldiškuoju kultu, kuriame yra švenčiamas nuolatinis gamtos įvykių kartojimasis. Ant katalikiškojo altoriaus neįvyksta nieko naujo. Tai yra ta pati auka ir tas pats aukotojas Kristus. Tik ši auka, istoriškai praėjusi, esti sudabartinama liturgijoje; ji yra perkeliama į mūsų dabartį, į mūsų erdvę bei laiką. Tai daugiau negu atsiminimas. Tai t i k r a s realus įvykis, tik ne kartojimo, bet sudabartinimo prasme. Be abejo, čia pasilieka viena filosofinė sunkenybė: *laikas yra neatsukamas* (irreversibile) — tai ontologinė tiesa. Kaip tad praeitis gali virsti dabartimi? Kaip galima praėjusį ir vienkartinį įvykį padaryti dabartinį, jo nekartojant, tai yra neatliekant esmingai naujo veiksmo? Šios sunkenybės katalikų teologija nėra nugalėjusi.

Nepaisant tačiau šio neaiškumo ir net savotiško prieštaravimo laiko ontologijai, viena yra tikra: *Katalikų Bažnyčios liturgija yra tikra auka ir tai ta pati auka kaip ir Kristaus ant kryžiaus,* tiktai au-

kojimo būdas yra skirtingas: ant kryžiaus jis buvo fizinis (kruvinas), ant altoriaus jis yra sakramentinis (nekruvinas). Tačiau aukojimo dovana, aukojimo veiksmas ir aukotojas yra visur tas pat Kristus. Katalikiškoji liturgija yra ne tik puota, bet ir auka; ne tik valgis, bet ir garbinimas. Duona ir vynas ant katalikiškojo altoriaus yra ne tik ženklai, rodą į Kristų, bet ir pati Kristaus *tikrovė* jo Kūno ir Kraujo pavidalais. Katalikiškoji liturgija yra ontologiškai susijusi su Kristaus aukos žygiu kaip tapatybė. Ji yra ne tik atsiminimas, bet ir pats įvykis. Šis tad įvykis ir yra Katalikų Bažnyčios suprantamas kaip Kristaus mirties tikrasis skelbimas, "iki jis ateis" (1 Kor 11, 26). Ne liturgo žodis neša Kristaus tikrovę per laiką bei erdvę, bet liturgijos aukojamasis *veiksmas*. Todėl žodinio skelbimo gali kartais ir nebūti, bet jei lieka aukojimas, liturgija išlaiko savo esmę ir pasiekia savo tikslą, nes ji skelbia Kristų tuo, ką ji daro, paversdamas duoną ir vyną jo Kūnu ir Krauju. Be abejo, skelbimas žodžiu papildo ir paryškina skelbimą veiksmu. Tačiau skelbimo esmė liturgijos šventimu glūdi ne žodyje, o aukos veiksme. Tuo katalikiškoji liturgija ir skiriasi nuo protestantiškosios liturgijos.

Rytų Bažnyčios liturgija žengia dar vieną žingsnį toliau. Jos liturgijos esmę sudaro ne atsiminimas (kaip protestantizme) ir ne kryžiaus aukos sudabartinimas (kaip katalikybėje), nors abu šie pradai joje aiškiai yra. Ypač vad. proskomidija arba pasi-

ruošimas yra perpintas atsiminimo motyvais. N. Gogolis (1809-52) aiškina visą proskomidiją kaip vaizdą Kristaus pasiruošimo savam uždaviniui. Užtat ji esanti atliekama uždaroje altoriaus erdvėje, žmonėms nematant, nes ir Kristaus pirmasis gyvenimo tarpsnis buvo žmonių akims paslėptas.[64] Proskomidijos maldose aiškiai sakoma, kad, sakysime, duonos supjaustymas šventąja jietimi (gr. logchė; slv. kopie) ir jos atitinkamas sudėstymas ant parengties stalo yra daromas "atsiminti (eis anamnesin) mūsų Viešpačiui ir Dievui ir Išganytojui Jėzui Kristui" ir jo kančios įvykiam, kurie tolimesniame diakono ir kunigo dialoge yra liečiami: Kristaus sugavimas, jo nuteisimas, jo nukryžiavimas. Tačiau ir tolimesni bizantininės liturgijos veiksmai, kaip eucharistinių dovanų smilkymas bei pridengimas, didžioji ir mažoji procesija, evangelijų knygos įnešimas, ženklina tą ar kitą Kristaus gyvenimo bei kančios įvykį, taip kad Konstantinopolio patriarchas Jeremijas II sako, liturgija esanti "Viešpaties veiklos nuo pradžios ligi galo ikona",[65] vadinasi, *atvaizdas,* kuris "visu savimi nurodo į Išganytojo atperkamąjį darbą" (t. p.).

Vis dėlto šiuo simboliniu vaizdavimu arba atsiminimo šventimu Rytų Bažnyčios liturgija taip lygiai neišsisemia, kaip ir Katalikų Bažnyčios. "Mes turime ne atvaizdą, bet Nugalėtojo Kūną", — rašo patriarchas Jeremijas II savo atsakyme aukščiau minėtiems protestantų teologams, kurie savą litur-

giją aiškina tik kaip atsiminimą, o ne kaip tikrą auką (t. p. 90). Ant Rytų Bažnyčios altoriaus vyksta "neregimas aukojimas ir pavidalų perkeitimas į patį Viešpaties Kūną ir Kraują".[66] Tiesa, Rytų Bažnyčia nelaužo galvos, norėdama išspręsti klausimą, kaip tai galima, kad duona ir vynas nepakeičia savo gamtinės sudėties ir vis dėlto po konsekracijos nebėra duona ir vynas, o Kristaus Kūnas ir Kraujas. Rytų teologai net prikaišioja katalikų teologams, esą šie racionaliną tikėjimo paslaptį ("mysterium fidei" — konsekracijos žodžiai!), mėgindami ją aiškinti kaip duonos ir vyno substancijos pakitimą, o akcidensų pasilikimą, kaip tai skelbia scholastinė transsubstancijacijos teorija; tai esą panašu į kažkokį "sakramentinį gamtamokslį", nes tuo būdu klausimas esąs statomas ne religiškai, bet *kosmologiškai* (ten pat). Todėl Rytų Bažnyčios teologijoje tokių teorijų nėra. Nepaisant šio atgraso racionalinti Apreiškimo paslaptis, tikėjimas į Kristaus Kūno ir Kraujo *tikrovę* duonos ir vyno pavidalais sudaro rytietiškosios liturgijos pagrindą. "Visas dieviškosios liturgijos šventimas Rytų Bažnyčioje", pabrėžia metropolitas Serafinas, "remiasi tikėjimu į tikrą Kristaus Kūno ir Kraujo buvimą ne tik dvasine bei simboline, bet ir žodine, tikra prasme".[67] Trumpai sakant, atsiminimo pradas jungia Rytų Bažnyčios liturgiją tiek su protestantiškąja, tiek su katalikiškąja liturgija; tikėjimas į duonos ir vyno tikrą pavertimą Kristaus Kūnu ir Krauju skiria Rytų Baž-

nyčios liturgiją nuo protestantiškosios liturgijos ir padaro ją bendrą su katalikiškąja liturgija.

Skelbimo momentas Rytų Bažnyčios liturgijoje yra vykdomas labai savotiškai. Nors Graikija yra buvusi senovėje iškalbos meno gimtinė, tačiau pamokslas Rytų Bažnyčioje niekados nevaidino tokio reikšmingo vaidmens kaip katalikų, o ypač protestantų Bažnyčiose. Tiesa, Trullanumo Susirinkimas (692) įpareigojo visus graikų Bažnyčios dvasiškius sakyti pamokslų, ir jie, atrodo, šią pareigą bus ėję gana stropiai; net Bizantijos imperatoriai rašydavo pamokslų ir liepdavo juos perskaityti žmonėms didžiojoje Konstantinopolio katedroje Hagia Sophia.[68] Taip pat Rytų Bažnyčia visados yra turėjusi didelių pamokslininkų, pradedant šv. Jonu Chrizostomu ir baigiant Maskvoje mirusiu metropolitu Nikolajumi (mir. 1961), kurio du tomai pamokslų bei kalbų yra išleisti Maskvos patriarchato.[69] Tačiau ne šis oficialus įpareigojimas ir ne atskiri pamokslininkai sudaro *nuotaiką,* kurioj skleidžiasi Dievo žodžio vaidmuo, o pats šio žodžio priėmimas iš žmonių pusės ir perteikimas iš dvasiškių pusės. Ir štai šio priėmimo bei perteikimo kaip tik ir stokoja Rytų Bažnyčia. Kadangi parapijas valdantieji Rytų Bažnyčios kunigai, kaip žinome, yra buvę menko išsilavinimo, apsikrovę šeimomis, apsunkinti pragyvenimo rūpesčiais, todėl jų pamokslai paprastai nepasiekė reikiamo lygio nei turinio, nei formos atžvilgiu, taip kad tikintieji jų nemėgo

ir jų vengė, net reikalaudami jų nesakyti, o tik paskaityti jiems skyrelį iš Šventraščio.[70] Ypač Rusijoje pamokslas buvo smukęs — tiek dėl kunigų nepasiruošimo, tiek dėl caro valdžios kontrolės, reikalaujančios pamokslą paruošti raštu ir įteikti jį iš anksto cenzūrai. Šiuo tad atžvilgiu pamokslas kaip skelbimo forma Rytų Bažnyčioje yra liturgijai dar labiau atsitiktinis negu anksčiau Katalikų Bažnyčioje.

Tačiau tai anaiptol nereiškia, kad Rytų Bažnyčia sava liturgija — ir *žodžiu,* ne tik veiksmu — neskelbia Viešpaties mirties "iki jis ateis" (I kor 11, 26.) Žodinis skelbimas bizantininėje liturgijoje randamas labai ryškiai, tačiau ne pamokslo, o *himno forma.* Vakarų Bažnyčioje (tiek katalikų, tiek protestantų) skelbimas susiklosto kalbos pavidalu. Rytų Bažnyčioje jis įgyja visų pirma poezijos pavidalą. Bizantininės liturgijos tyrinėtojai jau seniai yra atkreipę dėmesį, kad šalia ištraukų iš Šventraščio, šalia maldų ir prašymų rytietiškojoje liturgijoje labai didelį vaidmenį vaidina himnai. Himnai yra žinomi ir Katalikų Bažnyčios liturgijoje, tačiau jie čia yra gana skurdūs. Išskyrus kunigų kalbamą brevijorių, kuriame kiekviena valanda turi po vieną himną, Mišių liturgijoje himnai pasitaiko labai retai. Tuo tarpu Rytų Bažnyčios liturgijoje himnų tiek gausu, kad neperdedant galima teigti, esą visa ši liturgija yra ne kas kita kaip viena ištisa himnologija. Ši himnų gausa ir padaro, kad bizantininė

liturgija yra esmingai giedama, o ne kalbama, nes himnas reikalauja giesmės pačia savo prigimtimi.

Savo turiniu šie bizantininės liturgijos himnai, kaip juos prasmingai vadina H. G. Beckas, yra "eiliuoti pamokslai".[71] Tai dogmų skelbimas, dorinis pamokymas, ginčas su erezijomis, istorinių įvykių minėjimas, net nevengiant tikrinių vardų su jų gyrium ar peikimu. Visa tai, ką Vakarų Bažnyčia skelbia pamokslu, Rytų Bažnyčia yra įaudusi į savo liturginius himnus. Nenuostabu todėl, kad šie himnai pamokslą nesykį atstoja ir tikinčiuosius net geriau pamoko negu prastas pamokslas. Juk šie himnai yra sukurti pačių didžiausių Rytų Bažnyčios poetų (Romanas, Andrius iš Kretos, Teofanas, Juozapas Himnografas, Jonas Damaskietis, Kalikstas Ksantopulas). Net nevienos poetės moters kūriniai buvo Rytų Bažnyčios įimti į liturgiją (Kasia, Tekla, Paleologina). Būdami tikri poetiniai kūriniai, šie himnai pasižymi vidine dramatika, puikiais vaizdais, nuostabiai į atmintį stringančias palyginimais, stipriomis priešginybėmis, palyginimais, žodžiu visu tuo, kas žmogaus sielą pagauna ir ją įtaigoja. Jie todėl ir atlieka pamokslo uždavinį. Pamokslo apleidimas Rytų Bažnyčioje turi tad visai kitos prasmės negu Vakarų Bažnyčioje, nes himnai papildo pamokslo spragą. Šalia himno pamokslas visados atrodo pilkas, nes kasdienos žodis paprasto, dažnai menkai išlavinto kunigo lūpose niekados nebus toks

puikus krikščioniškosios tiesos nešėjas kaip įkvėptas žodis poeto lūpose.

Jokio tad prado Kristaus aukos šventime Rytų Bažnyčios liturgija nestokoja: nei atsiminimo, nei aukojimo, nei skelbimo. Ir vis dėlto visais šiais pradais rytietiškoji liturgija neišsisemia, nes jos esmė glūdi kur kitur. Tai, kas Rytų Bažnyčios liturgiją skiria tiek nuo katalikiškosios, tiek nuo protestantiškosios liturgijos, yra šventimas amžinosios Kristaus aukos danguje. Tai ne istorinės aukos Kalvarijos kalne sudabartinimas, bet dangiškosios aukos apreiškimas ant žemiškojo altoriaus. Dogmatinis Rytų liturgijos pagrindas ir šaltinis yra ne Paskutinė Kristaus Vakarienė Jeruzalėje, ne jo mirtis ant kryžiaus Golgotos kalne, bet anoji apreiškimo tiesa, kad Kristus kaip Vyriausiasis Kunigas, būdamas garbėje, aukojasi už mus dangiškajam Tėvui per amžius. Tai naujas Kristaus aukos *momentas,* kurio savo liturgijoje neiškelia nei Protestantizmas, nei Katalikybė. Kristaus išganomoji auka yra viena vienintelė ir ta pati tiek Paskutinės Vakarienės metu, tiek Kalvarijos kalne, tiek dabar danguje. Tačiau joje esama įvairių atžvilgių, kurių šviesoje ji gali būti pergyvenama ir tuo būdu liturgiškai švenčiama. Ją galima *atsiminti* kaip buvusią, ją galima *sudabartinti* kaip praėjusią, ją galima galop *apreikšti* kaip dabartinę, nes kiek ji yra istorinė, ji yra iš tikro praėjusi ir vienkartinė; tačiau kiek ji yra vykdoma danguje prieš dangiškojo Tėvo sostą,

tiek ji yra amžina ir dabartinė. Kiekvienas iš šių atžvilgių arba momentų galima paversti liturgija. Protestantai savo liturgiją grindžia atsiminimu ir todėl Kristų tik simbolizuoja. Katalikai sava liturgija Kristaus auką Kalvarijoje sudabartina ir todėl tiki į tikrą Kristaus buvimą duonoje ir vyne. Stačiatikiai apreiškia savos liturgijos veiksmais amžinąją Kristaus auką danguje ir pagal tai tvarko liturgijos sąrangą.

Šitokiai Kristaus aukos ir tuo pačiu liturgijos sampratai pagrindo teikia šv. Povilas savo laišku žydams. Šiame laiške apaštalas mėgina parodyti žydams jų klaidą, padarytą Kristų atmetant ir remiantis tiktai Senojo Įstatymo aukomis. Šios aukos, tiesa, turi išganomojo pobūdžio, tačiau jos yra netobulos, todėl turinčios būti nuolatos kartojamos. Tuo tarpu Kristus atėjo, "kad permaldautų (Dievą) už tautos nuodėmes" (Žyd 2, 17), pasidarydamas šiam tikslui "visu kuo panašus į brolius" (t. p.), kad galėtų kentėti, būti gundomas ir tuo būdu padarytų "tobulą jų išganymo vykdymą" (2, 10). Išganymo vykdymas yra tačiau auka. Šv. Povilas stipriai pabrėžia, kad nuo aukos pobūdžio priklauso kunigystės pobūdis, o nuo kunigystės pobūdžio priklauso įstatymo pobūdis. Melkizedeko auka buvo kitokia, negu deginamosios Senojo Testamento aukos; Melkizedeko auka buvo Kristaus aukos panašybė, tačiau tik panašybė, todėl švystelėjusi ir praėjusi. Melkizedekas pasirodė istorijoje tarsi meteo-

ras: "be tėvo, be motinos, be giminės, be dienų pradžios ir be gyvenimo galo" (Žyd 7, 3), tarsi išimtas iš istorijos rėmų, bet kaip tik todėl "padarytas panašus į Dievo Sūnų" (7, 3), kuris taip pat pasirodė istorijoje, būdamas antistorinis savo esme. Melkizedekas yra kunigas kitokia prasme negu iš Aarono kilusieji kunigai. Todėl ir žydų įstatymas yra kitoks (Melkizedekas nebuvo žydas), "nes pasikeičiant kunigystei, reikia, kad pasikeistų ir įstatymas" (7, 12).

Kristui atėjus, įstatymas kaip tik ir pasikeitė, nes pasikeitė auka. "Kristus, atėjęs kaip Vyriausiasis būsimųjų gėrybių kunigas,... ne ožių ar veršių krauju, bet savo krauju įėjo vieną kartą už visus į šventyklą, radęs amžiną atpirkimą" (9, 11-12). Senojo Testamento kunigai aukojo Viešpačiui *daiktus* gyvulių ar javų pavidalu. Kristus paaukojo *pats save.* Senojo Testamento aukos turėjo būti atnaujinamos kasdien. Kristaus auka yra vienkartinė. Senojo Testamento kunigai mirė, todėl jų turėjo būti daug. Kristus gi "pasilieka per amžius" ir todėl pats vienas "gali išgelbėti amžinai tuos, kurie artinasi per jį į Dievą" (7, 24-25). Kaip Kristaus asmeninė auka yra nepalyginamai aukštesnė už Senojo Testamento daiktines aukas, taip neapsakomai yra aukštesnė ir jo kunigystė: Kristus "yra naujos sandoros tarpininkas" (9, 15), pakeitęs senąją sandorą savo auka ir savo kunigyste.

Tačiau Kristaus auką ir jo kunigystę šv. Povilas

neišsemia auka ant kryžiaus *kaip vienkartiniu istoriniu įvykiu.* Prisikėlęs ir dangun įžengęs Kristus taip pat yra aukotojas ir todėl kunigas. "Mes turime tokį Vyriausiąjį Kunigą, kursai sėdosi didenybės sosto dešinėj danguje, tarną šventyklos ir tikrosios padangtės, kurią ištiesė Viešpats, ne žmogus. Nes kiekvienas vyriausias kunigas yra įstatomas atnašauti dovanų ir aukų. *Todėl reikia ir šitam (Kristui) turėti ką nors, ką jis atnašautų"* (8, 1-3), būtent: "pats save nesuteptą Dievui" (9, 14). Ir kitoje vietoje: "Jėzus įėjo ne į rankų darbo šventyklą, tikrosios paveikslą, bet į patį dangų dabar užtarti (appareat, Vulg.) mus Dievo akivaizdoje" (9, 24) ir tuo vykdyti amžiną atpirkimą, "nes jis yra visuomet gyvas, kad mus užtartų" (7, 25). Tuo būdu Kristus "turi amžiną kunigystę" (7, 24), nes amžinai aukoja ir amžinai mus gelbsti bei išgelbėtus palaiko. Kitaip tariant, *amžinasis Kristaus buvimas garbėje yra ne kas kita kaip nepaliaujamoji kunigiškoji tarnyba aukojimo prasme.* Šv. Povilas visur pabrėžia, kad tai yra ta pati auka, kurią Kristus savo Tėvui paaukojo ant kryžiaus (plg. Žyd 7, 27; 9, 25-28). Danguje ši auka nėra pratęsiama laiko prasme, bet ji yra perkelta iš laiko į amžinybę, todėl pasilieka visados dabartinė: Kristus aukojasi amžinai, todėl yra kunigas per amžius.

Nuostabiausia tačiau yra tai, kad Kristus savo kunigystę, pasak šv. Povilo, visa pilnatve kaip tik ir išskleidžia danguje. "Jeigu jis būtų žemėje, jis

net nebūtų kunigas, nes čia yra tokių, kurie atnašauja dovanas, eidami įstatymu" (8, 4). Tačiau šios pagal įstatymą aukojamos dovanos yra praeinančios, besikartojančios kasmet ir todėl nepajėgiančios "padaryti besiartinančiųjų (prie altoriaus) tobulų. Kitaip juk būtų liautasi jas atnašavus, nes vieną kartą apvalyti Dievo garbintojai nebeturėtų daugiau jokios nuodėmės sąžinėje" (10, 1-2). Šią esminę Senojo Testamento aukų silpnybę Kristus pergalėjo tuo, kad jis paaukojo pats save kaip nekaltą Avinėlį ir kad jis šią auką padarė danguje nepraeinančią. Kristaus auka nereikalinga kartoti kasmet, nes ji yra visados dabartinė. Tačiau ji yra dabartinė todėl, kad ji yra įamžinta kaip Kristaus būsena garbėje. Kaip *istorinis įvykis* Jeruzalėje Pontijaus Piloto laikais ji yra praėjusi ir nebeatsukama; tačiau kaip Kristaus, sėdinčio Tėvo dešinėje, *būsena* ir kaip kunigiškoji tarnyba, Kristui tekusi (plg. 8, 6), ji yra amžinai dabartinė, nes ir pats Kristus "pasilieka per amžius" (7, 24). Todėl ši dangiškoji Kristaus auka ir suima į save visas kitas aukas, padarydama jas neprasmingomis, jeigu jos yra aukojamos be ryšio su Kristaus auka (plg. 10, 18-26). Visos aukos prieš Kristų buvo "dangiškųjų dalykų paveikslui ir šešėliui" (8, 5), Kristaus auka yra jau tikrovė ir tai dangiškoji tikrovė, todėl visos kitos žemiškosios aukos kaip nurodymai bei simboliai netenka prasmės, kai tikrovė yra apsireiškusi. Kaip šv. Jono Krikštytojo buvimas turėjo eiti mažyn,

Kristui pasirodžius (plg. Jon 3, 30), ir galop visiškai išnykti, taip ir visos Senojo Testamento ir stabmeldijos aukos turėjo baigtis, įamžinus Kristaus auką danguje.

Šią tad amžinąją bei visados dabartinę Kristaus auką danguje kaip tik ir švenčia Rytų Bažnyčia savoje liturgijoje. Tai, ką Kristus vykdo, būdamas garbėje, Tėvo akivaizdoje, yra apreiškiama liturgijos šventimo valandą ir leidžiama visa tai žmogui pajausti simboliniu būdu. *Rytų Bažnyčios liturgija yra amžinosios Kristaus kaip Vyriausiojo Kunigo aukos atskleidimas žemiškojo laiko kategorijose.* Rytietiškoji liturgija yra "dalyvavimas amžinojoje Avinėlio liturgijoje, švenčiamoje dangiškojoje Jeruzalėje".[72] Kristaus auka Rytų Bažnyčios liturgijoje nėra sudabartinama, nes ji yra amžinai dabartinė ir jokio sudabartinimo liturginiu aktu nereikalinga. Rytų Bažnyčios teologija nesusiduria su filosofiniu laiko neatsukamumo (irreversibilitas) klausimu, kurio katalikų teologai kaip tik negali išspręsti, aiškindami liturgiją kaip kryžiaus istorinės aukos sudabartinimą nekruvinu būdu. Ši sunkenybė Rytų Bažnyčios teologijoje iš viso nekyla. Kristus kaip Vyriausiasis Kunigas aukojasi dangiškajam Tėvui ir dabar, dangiškoje garbėje; šis aukojimas yra jo amžina būsena. Bažnyčiai reikia tik šį aukojimą, šią kunigiškąją Kristaus būseną nuleisti iš amžinybės į laiką ir savais veiksmais bei daiktais padaryti jį žmogui pajaučiamą. Tai Bažnyčia kaip

tik ir vykdo liturgijos šventimu. Liturgijos metu įvyksta dieviškosios amžinosios tikrovės nusileidimas į žmogiškąją laikinąją tikrovę. Ta pati auka, Kristaus aukojama garbėje, liturgijos šventimo metu darosi aukojama kartu ir ant Bažnyčios žemiškojo altoriaus; liturgiją švenčiantis kunigas atsiduria "tarp angelų būrio" ir dėkoja Dievui, kad jis teikiasi priimti "šią auką iš mūsų rankų, nors aplinkui stovi "tūkstančiai archangelų ir milijonai angelų, nors aplinkui skraido cherubinai ir šešiasparniai, daugiaakiai serafinai" (tyli malda prieš konsekraciją); jis prašo, kad ant žemiškojo altoriaus patiektos dovanos "būtų priimtos ir ant dangiškojo altoriaus" (malda, smilkant ir uždengiant ostiją bei taurę). Liturgija, sako S. Bulgakovas, yra "dieviškieji laiptai, kuriais dangun įžengęs Viešpats vėl nužengia į žemę".[73] Liturgija pergali absoliutinę dangun žengimo transcendenciją: Mišių metu Kristus grįžta atgal, kad pasiliktų su mumis "visas dienas iki pasaulio pabaigos" (Mat 28, 20). Štai kodėl Rytų Bažnyčia ir stengiasi, kad liturgijos šventimas Dievo Namuose niekados nenutrūktų, kad tuo būdu žemiškasis laikas visados būtų pašvęstas dieviškosios tikrovės buvimu.

Giliausia tad Rytų Bažnyčios kulto prasmė ir yra apreikšti perkeistąjį buvimą liturginiais veiksmais ir į liturgiją įjungtais daiktais. Tai sena Bažnyčios Tėvų mintis, kurią gražiai yra išreiškęs šv. Jonas Chrizostomas, sakydamas: "Paslaptingas stalas jau pa-

ruoštas, Dievo Avinėlis aukojamas, ugnis veržiasi iš altoriaus, cherubinai yra čia pat, serafinai skubinasi, šešiasparnės dvasios pridengia savo veidus, visi kūriniai meldžiasi su kunigu už tave. Kaip tad tu gali manyti esąs tarp žmonių čia žemėje? Juk tu esi greičiau danguje. Savo sielos akimis tu regi juk dangaus stebuklus!".[74] Ir šiandien po pusantro tūkstančio metų šie žodžiai galioja Rytų Bažnyčios liturginei sampratai. Liturgija yra dangaus nužengimas į žemę, tai *teofanija* giliausia ir tikriausia šio žodžio prasme. "Dieviškoji liturgija yra dangaus vykdymas žemėje; tai tarnyba, kurios metu Dievas nepaprastai priartėja prie žmogaus, pats būdamas ir Vyriausiasis Kunigas, kuris aukoja, ir auka, kuri aukojama. Šiuo metu Dievo Namai virsta žemišku dangumi, altoriaus tarnai vaizduoja Kristų, angelus, cherubinus, serafinus ir apaštalus. Liturgija yra žemėje nuolatos vykstantis Dievo artinimasis prie žmonių giminės, tai stipriausia žmonijos užtarytoja jos išganymo reikalui".[75] "Kultas yra dangus žemėje; tai dvasinio grožio apsireiškimas".[76] "Liturgija yra žmogaus perkeitimas" arba "paslaptingas sielos perkeitimas".[77] "Dievo Namai yra dangaus Karalystės patyrimas, todėl tikintieji ir gieda kartu su angelais ir dangiškosiomis galybėmis trikartį Šventas, Šventas, Šventas (trishagion)".[78] Tokių ir panašių liturgijos apibūdinimų yra pilna Rytų Bažnyčios teologija. Visi šie posakiai nėra moralinio, bet *dogmatinio* pobūdžio; visi jie reiškia ne simbo-

linį Kristaus aukos ir visos perkeistosios būties apsireiškimą ant altoriaus, bet *tikrą realybę*. Rytietiškąją liturgijos sampratą gražiai sutraukia N. Arsenvevas (1888-1863): "Kristus yra tikrai tarp mūsų. Jo už mus paaukotas Kūnas ir jo išlietas Kraujas yra tikrai čia pat. Jis yra Avinėlis, buvęs užmuštas, o dabar visados aukojąsis Tėvui už pasaulio nuodėmes; buvęs sykį nužudytas ant Golgotos konkrečiame, istoriniame laike, o dabar amžinai aukojąsis prieš Tėvo sostą. Šia prasme perkeitimas jau yra mistinė dabartis, būtent, ryšium su šia mistine amžina Kristaus auka".[79]

Amžinoji Kristaus auka danguje sudaro centrinį viso kosmo vyksmą, aplinkui kurį telkiasi ir kuriame dalyvauja visa kūrinija. Šv. Jonas apaštalas savo regėjimuose aprašo šį vyksmą, vaizduodamas Kristų, sėdintį soste ir telkiantį apie save visus padarus: *vaivorykštę,* supančią Kristaus sostą ir panašią "į smaragdą"; stiklinę *jūrą,* panašią į krištolą ir ištįsusią prie Kristaus sosto; keturis *gyvūnus,* pilnus akių visame kūne; dvidešimt keturius *vyresniuosius,* apvilktus baltais drabužiais ir turinčius ant galvų aukso vainikus; visi šie padarai "sakė be poilsio dieną ir naktį: Šventas, šventas, šventas Viešpats Visagalis, kursai buvo, kuris yra ir kuris turi ateiti"; vyresnieji, tai tardami, "parpuldavo ties sėdinčiuoju soste ir dėjo savo vainikus ties sostu" (Apr 4, 2-10). *Kristaus auka danguje yra visuotinė ir kosminė liturgija,* kurioje dalyvauja tiek

negyvieji gamtos elementai (šviesa, žaibai, griausmai, jūra), tiek gyvieji (atstovaujami čia keturių gyvūnų), tiek protingieji padarai (vyresnieji), tiek galop angelai, reiškiami septyniais švyturiais, kurie "yra septynios Dievo dvasios" (4, 5). Visos šios kūrinijos viduje stovi Kristus kaip Nugalėtojas, vertas "imti gyrių, garbę ir galybę" (4, 11) ir kartu "atidaryti knygą" bei "atplėšti septynis jos antspaudus" (5, 4-5), t. y. atskleisti istorijos paslaptis ir visą žmonijos ateities eigą.

Rytų Bažnyčios liturgija įsilieja į šią visuotinę liturgiją ir jungiasi su visu tuo, kas vyksta prie Kristaus sosto. Liturgija, kaip ją supranta Rytų krikščionys, yra ne tik žmogiškasis veiksmas, bet sykiu ir *kosminis vyksmas.* Ji krypsta ne tik į atskiro žmogaus sielą, patenkindama jo troškimą būti arti Dievo, bet sykiu ir į visą pasaulį, skelbdama Kristaus viešpatavimą. Pagrindinis liturgijos kaip kosminio vyksmo motyvas yra: "Avinėliui palaiminimas, gyrius, garbė ir valdžia per amžių amžius" (5, 13). G. Florovskis prasmingai pastebi, kad "eucharistija yra greičiau himnas, negu malda",[80] vadinasi, greičiau garbinimas negu prašymas; greičiau pergalės giesmė negu maldavimas, nes liturgijos šventimo metu prasiveržia išganytosios kūrinijos džiaugsmas, kad Kristus nugalėjo nuodėmę bei mirtį ir kad į jį tikintieji gyvens amžiais. Rytų Bažnyčia girdi šį pergalės himną ne tik žmogaus sieloje, bet ir visoje gamtinėje būtyje, nes Šv. Dvasia, kurią Tėvas,

grįžus Sūnui pas jį, išliejo ant pasaulio, gyvena Rytų Bažnyčios įsitikinimu ne tik žmonijoje, bet ir gamtoje.[81] Kristaus išganymas apima visą kūriniją, visą kosmą tiesiogine šio žodžio prasme. Jis laužo ne tik nuodėmės galią žmogaus buvime, bet sykiu ir aną neprotingos kūrinijos vergiją, kuriai ji buvo palenkta ne savo valia ir dėl kurios ji "vaitoja ir kenčia skausmus iki šiolei" (Rom 8, 20). Štai kodėl Rytų Bažnyčios liturgija ir yra "pilna kosminio patos",[82] nes Kristus savo įsikūnijimu, kančia ir prisikėlimu kaip tik ir įvykdė kosme pirmykštį Dievo planą. Jeigu tad sava liturgija švenčiame šį atperkamąjį Kristaus žygį, tai jo šventimas kaip tik ir apima "visą kūriniją"; liturgijoje apjungiame "visas būties plotmes: kosminę, žmogiškąją ir angeliškąją"; joje "atsiskleidžia pasaulis kaip vienas, sujungtas, atskubėjęs į centrą".[83] Todėl liturgija Rytų Bažnyčioje ir yra "bendras reikalas", kaip ją savo metu yra pavadinęs rusų religijos filosofas N. Fedorov (1828-1903),[84] nes juk ir išganymas yra bendras visų reikalas.

Dievo Namuose, kuriuose liturgija yra švenčiama, tikintieji šį išganymo ir kartu liturgijos kosminį pobūdį kaip tik ir pergyvena *pojustiniu būdu*. Rytų tikintysis pasijunta Dievo Namuose tarsi dangiškojoje Jeruzalėje, kurioje jį apsupa nežemiška šviesa, kasdienoje nepatirta statinio sąranga, gausi šventųjų bendruomenė, veiksmų iškilmingumas, nuostabus giedojimas be muzikinių instrumentų

pritarimo ir brangakmenių žėrėjimas iš paveikslų, iš žvakių, iš drabužių; žėrėjimas, einąs iš vidaus kaip perkeistosios būties ženklas. Rytų Bažnyčios šventyklai iš tikro nereikia "nei saulės nei mėnulio, kad jame šviestų", nes "Dievo skaistumas" ją apšviečia, ir jos "žiburys yra Avinėlis" (Apr 21, 22-23). Tik vieną vienintelį kartą Vakarų Bažnyčios istorijoje šis principas buvo įvykdytas Dievo Namų statyboje, būtent: *gotinėje katedroje,* nes ji, kaip ir bizantininė šventykla, buvo sukurta pagal dangiškosios Jeruzalės arba Dievo miesto idėją, taip ryškiai mums atvaizduota šv. Jono apreiškimų knygoje (plg. Apr 21, 10-27). Gotinė katedra nėra žmogaus gyvenamųjų namų atvaizdas, kaip tai yra buvę klasinės bazilikos arba romaninės katedros atveju. Gotinė katedra neturi pavyzdžio žmogaus namuose, nes dangiškoji Jeruzalė neturi pavyzdžio žemės būtyje. Gotika yra vienintelis vakarietiškas stilius, išreiškęs dangiškosios Jeruzalės idėją architektūros statinyje.[85]

Tuo tarpu Rytuose mintis, kad Dievo Namai yra iš tikro dangiškosios Jeruzalės kaip Dievo miesto atvaizdas, yra gyva jau nuo 4-jo šimtmečio. Istorijos eigoje ji buvo visados stropiai vykdoma. Rytų Bažnyčia yra įsitikinusi, kad pats Viešpats tiek Senajame, tiek Naujajame Testamente yra nurodęs kaip jo Namai žemėje turį būti statomi bei įrengiami: Senajame Įstatyme pradžioje *kaip palapinė,* kol izraelitai buvo klajokliai (plg. Iš 26, 1-37), vė-

liau *kaip namai* iš kedrų (plg. 1 Kar 6, 1-38); Naujajame Įstatyme *kaip dangiškoji Jeruzalė,* aprašyta šv. Jono apreiškime (plg. 21, 1-27; 22, 1-5). Be abejo, Rytų Bažnyčia leidžia šventyklos statyboje naudoti įvairų stilių, tačiau kiekvienas stilius turi Dievo Namus taip paruošti, kad jie vaizduotų ne žemiškąją gyvenvietę, o dangiškąją Jeruzalę perkeistosios būties prasme. Kadangi bizantininis stilius buvo sukurtas esmingai šventyklų reikalui ir tuo būdu tapo sakraliniu savaime, nenaudojamu profaninei statybai (bizantininių pilių, tvirtovių, rūmų nėra), todėl jis ir virto labiausiai paplitusiu ir ilgiausiai išsilaikiusiu. Tačau jis Rytuose nėra dogmatizuotas. Rusijos dievnamių statyboje jis yra patyręs gana ryškių pakaitų.[86]

Nepaisant tačiau šios galimybės stiliui kisti, Rytų Bažnyčia turi aiškią Dievo Namų idėją, kurią ji teologiškai pagrindžia ir egzistencialiai vykdo, būtent: *Dievo Namai žemėje turį meninėmis priemonėmis atvaizduoti būsimąjį perkeistąjį buvimą.* Perkeistasis buvimas Apreiškimo yra vadinamas dangiškosios Jeruzalės vardu. Kadangi Kristus gyvena ir aukoja šioje dangiškojoje Jeruzalėje ir kadangi liturgijos šventimas šią kunigiškąją Kristaus būseną padaro realią ant mūsų altoriaus, tai tiek altorius, tiek toji erdvė, kurioje altorius stovi arba žemės šventykla, turį taip pat vaizduoti dangaus šventyklą kaip amžinosios Kristaus aukos erdvę. Kristus kaip Amžinasis Kunigas, nusileisdamas liturgijos

momentą į mūsąją erdvę bei laiką, turįs čia rasti irgi atitinkamą šventyklą, taip sutvarkytą, kad ji skelbtų jo garbę, kad šią garbę reikštų regimu būdu ir mūsų sielai rodyte rodytų arba bent leistų pajausti būsimosios šlovės didybę bei grožį. Tai ir yra principas, kuris valdo Rytų Bažnyčios šventyklų statybą bei įrengimą. Rytų dievnamiai iš tikro yra Kristaus kaip Amžinojo Kunigo gyvenvietės. Jos yra, kaip A. Kartašev pastebi, "dangaus gabalėlis".[87] "Mūsų šventyklos yra dangiškosios Jeruzalės paveikslai", nes "šventykla juk yra būsimosios taikos, naujo dangaus ir naujos žemės pirmatakė (anticipacija); naujo dangaus ir naujos žemės, kuriuose visa kūrinija telkiasi apie savo Kūrėją".[88] Trumpai tariant, *Dievo Namai Rytų Bažnyčioje yra Dievo Karalystės ikona;*[89] Dievo Karalystės, kurioje viešpatauja Kristus kaip Amžinasis Kunigas, teikdamas dangiškajam Tėvui save patį kaip auką už visą atpirkimo reikalingą pasaulį — tiek žmones, tiek gamtą. "Įžengęs į šventyklą, tikintysis pasineria į kitą pasaulį, nepanašų į tą, kuris jį apsupa kasdienoje".[90]

Liturgijos kaip amžinosios Avinėlio aukos šventimu Kristaus viešpatavimas pasiekia aukščiausio laipsnio. Kristus viešpatauja ne tik žmoguje kaip jo pirmavaizdis, ne tik istorijoje kaip jos centras, bet ir perkeistoje visos kūrinijos būtyje kaip jos Užtarėjas sava auka. Aukos Avinėlio esmė viešpatavimu ne tik nėra pridengiama arba susilpninama, bet,

priešingai, ji čia išryškėja visa savo galia. Juk Kristus viešpatauja savo meile kūrinijai, už kurią jis pasiaukojo ant kryžiaus, padarydamas šią auką amžina savo būsena Tėvo akivaizdoje. Štai kodėl Kristus ir galėjo skelbti, kad jo našta lengva ir jo jungas saldus, nes tai yra ne viršinės galios ar teisinio įstatymo prievarta, bet nusilenkimas Meilei ir iš meilės. Skleisti Kristaus viešpatavimą reiškia skleisti meilės galią žemės būtyje; galią, kylančią iš aukos ir reikalaujančią aukos.

---

1 **S. Bulgakov**, Agnec Božij, p. 409; plg. **V. Solovjev**, Duchovnye osnovy žizni, Sobr. sočinenij, Peterburg 1908, t. III, p. 338.

2 Plg. **S. Bulgakov**, Agnec Božij, p. 267.

3 **S. Bulgakov**, Agnec Božij, p. 456 ir visas skyrius "Karališkoji Kristaus tarnyba", p. 438-468.

4 Katalikų Bažnyčioje ši šventė irgi yra labai vėlyva, įvesta tik pop. Pijaus XI 1925 metais. Lietuvoje ji buvo švenčiama labai iškilmingai, tuo tarpu Vakarų Europoje jos prasmė pastaraisiais laikais vis labiau dyla.

5 **V. Lossky**, Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche, p. 169.

6 Plg. **B. Vyšeslavcev**, Obraz božij v suščestve čeloveka, žurnale "Putj" 1935 m. nr. 49, p. 48-71; **S. Frank**, Dieu est avec nous, p. 140-151; **V. Zenkowsky**, Das Bild vom Menschen in der Ostkirche, p. 17-30.

7 **N. Berdjajew**, Das Problem der Anthropodizee, rinkinyj "Oestliches Christentum", t. II, p. 246.

8 **N. Berdiajew**, Die Philosophie des freien Geistes, Tübingen 1930, p. 251.

9 **N. Berdjajew**, Das Problem der Anthropodizee, p. 268.

[10] **N. Berdiajew**, Die Philosophie des freien Geistes, p. 321.

[11] **N. Berdjajew**, Das Problem der Anthropodizee, p. 268.

[12] **S. Boulgakoff**, L'Orthodoxie, p. 8.

[13] **N. Kabasilas**, Das Leben in Christus, p. 147.

[14] **S. Bulgakov**, Agnec Božij, p. 258; plg. ir kitą Bulgakovo veikalą "Apokalipsis Ioanna", Paris 1948, p. 337.

[15] **S. Frank**, Dieu est avec nous, p. 150.

[16] **S. Bulgakov**, Agnec Božij, p. 270; plg. **N. Berdiajew**, Die Philosophie des freien Geistes, p. 223; Existenzielle Dialektik des Göttlichen und Menschlichen, München 1951, p. 15, 108.

[17] **S. Bulgakov**, Agnec Božij, p. 161.

[18] **S. Bulgakov**, Agnec Božij, p. 161, 162.

[19] **N. Berdiajew**, Die Philosophie des freien Geistes, p. 231.

[20] **S. Bulgakow**, Kosmodizee, rink. "Russisches Christentum", t. II, p. 217; plg. **V. Solovjev**, Soč. III, 106.

[21] **N. Berdjajew**, Das Problem der Anthropodizee, p. 247.

[22] **N. Kabasilas**, Das Leben in Christus, p. 196.

[23] **R. Garaudy**, Communiste et catholiques l'après l'encyclique **Pacem in terris**, žurnale "Cahiers du Communisme", Paris 1963, Nr. 7/8.

[24] **G. Skovoroda**, Tvori, Kiev 1961, t. I, p. 30.

[25] Plg. **G. Skovoroda**, Tvori t. I, p. 82. — Vakarietiškai humanistinį šio mito aiškinimą yra parašęs prancūzų filosofas **L. Lavell**, L'Erreur de Narcisse, Paris 1936.

[26] Plg. **S. Frank**, Die russische Weltanschauung, Berlin 1926, p. 27-28.

[27] Šią mintį Dostoevskis kartoja tiek savo romanuose (plg. **Demonai**), tiek savo užrašuose, kas rodo, kad tai buvo ne vienkartinis susižavėjimas, o gilus visą amžių trukęs įsitikinimas.

[28] **Wl. Solowjew**, Deutsche Gesamtausgabe der Werke, Freiburg/Br. 1957, t. II, p. 419 (pradėta leisti **V. Šilkarskio**). Mintis apie Kristų kaip apsireiškusią konkrečią tiesą Solovjovas yra išdėstęs studijoje "Teo-

kratijos istorija ir ateitis" (1885-87); veikalas liko neužbaigtas.

[29] **N. Berdiajew**, Der Sinn des Schaffens, Tübingen 1927, p. 37.

[30] **K. Jaspersas**, pavyzdžiui, sako apie Kristų: "Kristus kaip žmogumi tapęs Dievas yra filosofiškai negalimas" (S. 225)... Kristus kaip "realiai apsireiškęs Dievas yra pasibaisėtinas dalykas (eine Ungeheuerlichkeit)". Pasak Jasperso Kristus galįs būti suvokiamas tik kaip šifras (nurodymas, simbolis), o ne kaip "įsikūnijęs Dievas" (Der Philosophische Glaube angesichts der Offenbarung, München 1963, p. 225, 227).

[31] Šį pasakojimą autorius yra nagrinėjęs "Niekšybės paslaptyje"; čia kreipiamas skaitytojų dėmesys tik į vieną idėją, būtent, kaip Rytų krikščionis Kristumi matuoja visa, kas jam yra siūloma kaip aukščiausia vertybė.

[32] **V. Solovjev**, Kratkaja povestj ob antichriste, Sobranie sočinenij, Peterbur 1903, t. VIII, p. 572.

[33] Plačiau apie tai plg. "Niekšybės paslaptis", p. 64-71, 125-144.

[34] Anksčiau negu Solovjovas šiai pažiūrai atstovavo **P. J. Caadaevas** (1794-1856), kuris kovojo su jo laikais Rusijoje pietistų skleidžiamu bibliniu sąjūdžiu, teigdamas esą "apgailėtina fantazija" mėginti Kristų įsprausti tarp knygos viršelių ir manyti Šventraštis išsemiąs Krikščionybę. Čaadaevas pasisakė labiau už Kristaus garbinimą Šv. Sakramente negu už biblijos skaitymą namuose (plg. **P. J. Čaadaev**, Philosophische Briefe, München 1954, p. 126-27; šie laiškai yra Čaadaevo rašyti prancūziškai; keturi pastarieji buvo rasti jau sovietų 1935 m.).

[35] **V. Solovjev**, Čtenija o Bogočelovečestve. Sobranie sočinenij, Peterburg 1902, t. III, p. 103.

[36] **W. Rosanow**, Solitaria. Ausgewählte Schriften, Hamburg 1963, p. 34-35.

[37] **G. Florovskij**, Bogoslovskie otryvki, žurnale "Putj" 1931, nr. 31, p. 5; plg. taip pat **S. Verchovskoj**, Bog i čelovek, New York 1956, p. 36-37.

[38] **J. Tyciak**, Das Herrenmysterium im byzantinischen Kirchenjahr, Freiburg/Br. 1961, p. 89.

[39] Plg. **O. Cullmann**, Christus und die Zeit, Zollikon-Zürich 1948; šias mintis O. Cullmannas pastaruoju metu dar paryškino bei papildė naujoje knygoje "Heil als Geschichte", Tübingen 1965.

[40] **G. Florovskij**, Bogoslovskie otryvki, p. 10.

[41] Plg. Peri archón (krikščioniškosios metafizikos pagrindai), Kaunas 1928; O ličnosti, Kaunas 1929; Poema o smerti, Kaunas 1932. Apie Karsavino gyvenimą bei idėjas, ypač ryšium su Kristumi, rašo **B. Schultze S. J.**, Russische Denker, Wien 1950, p. 405--19; apie jo darbą Lietuvoje ir jo mirtį bolševikų ištrėmime plg. **J. Jakštas**, Prof. L. P. Karsavino likimas, "Draugas" 1958 m. 6. 14 d.

[42] **L. Karsavin**, Apologetičeskij etjud, žurnale "Putj" 1926, nr. 3, p. 37-38.

[43] **L. Karsavin**, Peri archon, p. 54.

[44] Plg. **L. Karsavin**, O ličnosti, p. 78.

[45] **A. Kartašev**, Russkoe christianstvo, žurnale "Putj" 1936, nr. 51, p. 23.

[46] **J. Tyciak**, Wege östlicher Theologie, Bonn 1946, p. 108.

[47] **N. Berdjajew**, Selbsterkenntnis. Versuch einer philosophischen Autobiographie, Darmstadt 1953, p. 105.

[48] **O. Clément**, Transfigurer le temps. Notes sur le temps à la lumière de la tradition orthodoxe, Neuchâtel 1959, p. 129, 130, 159, 160.

[49] **S. Bulgakov**, O Carstve Božjem, žurnale "Putj" 1928, nr. 11, p. 17.

[50] **Heraklit** (tekstai), Berlin 1959, p. 77 8b (išleista **H. Quiring**).

[51] **Fr. Nietzsche**, Also sprach Zarathustra, Kap. Der Genesende. — Reikia pastebėti, kad kartojimosi idėja

buvo padariusi įtakos net ir izraelio mąstytojams, kurių nevienas taip pat teigė, esą nieko nėra pasaulyje naujo; kas atrodo nauja, esą jau seniai buvę (plg. Ekkle 1, 9; 3, 15 ir tt.) Esmėje tačiau Izraelio istorijos filosofija nėra ciklinio pobūdžio, nes ji turėjo aiškų tikslą — Dievo pažadą siųsti Mesiją; pažadą, naują absoliutine prasme.

52 **E. Trubezkoj,** Der Sinn des Lebens, sutelkt. veikale "Russische Religionsphilosophen", Heidelberg 1956, p. 294.

53 **E. Trubezkoj,** t. p. p. 294.

54 **E. Trubezkoj,** t. p. p. 287.

55 **N. Berdjajew,** Der Sinn der Geschichte, Tübingen 1949, p. 169.

56 **N. Berdiajew,** Die Philosophie des freien Geistes, p. 349.

57 **V. Solovjov,** Laiškas Tavernier (1896), cit. **W. Szylkarski,** Solowjew und Dostojewskij, Bonn 1948, p. 63.

58 Plg. **N. Berdjajew,** Existenzielle Dialektik, p. 167.

59 **V. Solovjov,** Laiškas Tavernier, p. 62. Šią mintį Solovjovas ypač išvystė savo pasakojime apie antikristą; plg. **A. Maceina,** Niekšybės paslaptis, p. 125.

60 **S. Bulgakov,** Agnec Božij, p. 363-64.

61 Kiek plačiau apie tai užbaigoje "Pjūties Viešpats".

62 Wort und Mysterium. Der Briefwechsel über Glauben und Kirche zwischen den Tübinger Theologen und dem Patriarchen von Konstantinopel, Witten 1958, p. 169.

63 **Fr. Heiler,** Katholischer und evangelischer Gottesdienst, München 1925, p. 43; plg. p. 46-51.

64 **N. Gogol,** Betrachtungen über die göttliche Liturgie, Freiburg/Br. 1954, p. 5.

65 **Jeremijas II,** Wort und Mysterium, p. 87-88.

66 **S. Bulgakov,** Evcharističeskij dogmat, žurnale "Putj" 1930, Nr. 20, p. 9; plg. dar **N. Losskij,** Magija i christianskij kult, žurnale "Putj" 1932, nr. 36, p. 8. — Ne-

pasitenkinimas scholastine transsubstancijacijos teorija jausti dabar ir katalikų, ypač olandų, teologijoje, prieš kurios kraštutinybes ir yra nukreipta pastaroji pop. Pauliaus VI enciklika "Mysterium fidei". Vis dėlto popiežius, nors ir palaikydamas terminą "transsubstantiation", nedraudžia tolimesnių šios didžios paslapties apmąstymų bei pastangų ją nušviesti ir žmogiškuoju protu (apie olandų ginčus šiuo klausimu plg. "Diskussion um die Realpräsenz", žurnale "Herder-Korrespondenz" 1965 m. nr. 11, p. 517-520).

[67] **Metr. Seraphim**, Die Ostkirche, Stuttgart 1950, p. 85-86; plg. **S. Bulgakov**, Svjatyj Graal, žurnale "Putj" 1932, nr. 32, p. 31.

[68] Plg. **J. M. Hussey**, Die byzantinische Welt, Stuttgart 1958, p. 92-93.

[69] Plg. **Metr. Nikolaj**, Slova, reči, poslanija, Moskva I t. 1947, II t. 1950.

[70] Plg. **F. Haase**, Die religiöse Psyche des russischen Volkes, Leipzig 1921; **P. Pascal**, Die russische Volksfrömmigkeit, žurnale "Kyrios" 1962 m. nr. 2, p. 81.

[71] **H. G. Beck**, Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich, München 1959, p. 425.

[72] **B. Bobrinskij**, Molitva i bogosluženie, sutelkt. veikale "Pravoslavie v žizni, p. 257; plg. taip pat **R. Schneider**, Vom Wesen der ostkirchlichen Eucharistie, sutelkt. veikale "Die Ostkirche und die russische Christenheit", hersbg, von. **E. Benz**, Tübingen 1949, p. 141-52; **J. Casper**, Weltverklärung im liturgischen Geiste der Ostkirche, Freiburg/Br. 1939, p. 149-87.

[73] **S. Bulgakov**, Agnec Božij, p. 435.

[74] **S. J. Chrisostomus**, Migne PG, t. 49, p. 354.

[75] **I. Kronštadtskij**, Mysli o cerkvi ir pravoslavnom bogosluženii, Peterburg 1894, p. 73; plg. **arkivysk. Venjamin**, Nebo na zemle. Učenie otca Ioanna Kronštadtskogo o božestvennoj liturgii, Paris 1932.

[76] **S. Boulgakoff**, L'Orthodoxie, p. 179.

[77] **N. Losskij**, Magija i christianskij kult, p. 14-15.

[78] **B. Bobrinskij,** Molitva į bogosluženie, p. 256

[79] **N. von Arseniew,** Die Verklärung der Welt und des Lebens, Gütersloh 1955, p. 259; plg. ir kitą jo studiją "Ostkirche und Mystik, München 1943, p. 77-78.

[80] **G. Florovskij,** Evcharistija i sobornostj, žurnale "Putj" 1929, nr. 19, p. 16.

[81] Plg. **G. Fedotov,** O Sv. Duche v prirode i kulture, žurnale "Putj" 1932, nr. 35, p. 4-5.

[82] **S. Boulgakoff,** L'Orthodixie, p. 190.

[83] **S. Boulgakoff,** op. cit. p. 192; plg. ir **N. von Arseniew,** Die Verklärung der Welt und des Lebens, p. 255.

[84] Plg. **N. Fedorov,** Filosofija obščego dela, Moskva t. I 1907, t. II 1913.

[85] Gotikos katedrą kaip dangiškosios Jeruzalės atvaizdą yra plačiai nagrinėjęs vokiečių meno istorikas **H. Sedlmayr** knygoje "Die Entstehung der Kathedrale", Zürich 1950.

[86] Plg. **Fr. Nemitz,** Die Kunst Russlands, Berlin 1940, p. 15-58; **N. Brunow,** Ueber den Stil der altrussischen Baukunst, Augsburg (data nepažyméta); **A. Angyal,** Die slawische Barockwelt, Leipzig 1961.

[87] **A. Kartašev,** Russkoe Christianstvo, žurnale "Putj" 1936, nr. 51, p. 23.

[88] **L. Ouspensky,** Essai sur la théologie de l'icone dans l'Eglise orthodoxe, Paris 1960, p. 33.

[89] Plg. **O. Clément,** L'Eglise orthodoxe, Paris 1961, p. 108.

[90] **B. Bobrinskij,** Molitva i bogosluženie, p. 250.

Pjūties Viešpats

Siųsdamas keliasdešimt savo mokinių vis "po du pirma savęs į visus miestus ir vietas, kur jis pats turėjo ateiti" (Luk 10, 2), Kristus jiems kalbėjo: "Pjūtis, tiesa, didelė, o darbininkų maža. Taigi prašykite Pjūties Viešpatį siųsti darbininkų į savo pjūtį" (t. p.). Kas yra šisai *Pjūties Viešpats?* Kas yra Tasai, kuris šaukia darbininkų į Kristaus įveistą vynuogyną? Ne kas kita, kaip *Šventoji Dvasia,* kurią pats Kristus buvo pažadėjęs atsiųsti (plg. Jon 15, 26) ir kuri iš tikro Sekminių dieną atėjo ant apaštalų bei mokinių, susirinkusių ir jos laukusių pastogės kambaryje Jeruzalėje (plg. Apd 1, 13; 2, 1-4). Ši tiesos Dvasia turėjo, kaip Kristus sakė savo mokiniams, paskelbti jiems visa, ko jie, Kristui esant žemėje, dar negalėjo pakelti (plg. Jon 16, 12). Kitaip tariant, ji turėjo *subrandinti* Bažnyčią istoriniame jos kelyje. Iš kitos pusės, Šv. Dvasia turėjo imti iš to, kas yra Kristaus, ir apreikšti jo mo-

kiniams: "Ji ims iš to, kas mano, ir jums paskelbs" (Jon 16, 15). Vadinasi, ji turėjo *pratęsti* Kristaus apreiškimą ir jį *papildyti.* Galop ji turėjo vesti apaštalus "į visokią tiesą" (Jon 16, 13), tai reiškia *vadovauti* Bažnyčiai jos augime.

Šie paties Kristaus nurodyti Šv. Dvasios uždaviniai — subrandinti, pratęsti ir vadovauti — rodo, kad Bažnyčia nėra tiktai vieno Kristaus pasilikimas ligi pasaulio pabaigos, bet kartu ir tiesos Dvasios kaip veiklos principo mistiniame Kristaus Kūne. Pjūties Viešpats yra "ugnis ir meilė", kaip jį vadina "Veni, Creator" himnas. Jo rankose bąla tai, kas sutepta; gyja tai, kas sužeista; drėgsta tai, kas buvo išdžiūvę. Jis yra "didysis Ramintojas, gaivinantis sielos Svečias, saldusis Atnaujintojas", teikiąs "darbe poilsio, karštyje pavėsio, maldavime paguodos" (Sekminių Mišių sekvencija). Kitaip tariant, *keičiamasis Bažnyčios vaidmuo glūdi Šv. Dvasios veikime.* Istorija po Kristaus yra atpirkimo išvystymas ir įvykdymas. Tai didžioji pjūtis, kurios derlius išdygo iš Kristaus kraujo. Šios pjūties Viešpats yra Šv. Dvasia, kuri Bažnyčią kaip išganymo vykdymą istorijoje brandina, gilina ir veda. Negalima tad užbaigti knygos apie Kristų, nepasiklausus bent trumpai, kas gi yra toji tiesos Dvasia, tasai Ramintojas, kurį Kristus atsiuntė ir kuris dabar veikia — tiek atskiro žmogaus širdyje, tiek visos bendruomenės gyvenime.

Krikščioniškoji filosofija bei teologija teigia, kad dieviškoji kūryba niekados nesiliauja — ne ta prasme, kad Dievas kurtų vis naujų pasaulių, bet ta, kad *sykį sukurtos būtybės buvimas yra nuolatinis jos kūrimas.* Kiekviena būtybė grįžtų į nebūtį, jeigu Viešpats bent akimirką nustotų ją kūręs. Dieviškoji Apvaizda, kuri visus daiktus laiko jų kelyje, yra ne kas kita, kaip pratęstas kuriamasis aktas, kuriuo daiktai buvo pašaukti būti. Tačiau kaip tik dėlto daiktai ir būna nuostabiai ankštame santykyje su Dievu. Būdamas nuolatos kuriamas, daiktas yra nešamas dieviškosios jėgos ir kiekvieną akimirką semia savo būtį iš Dievo, kaip spinduliai semia šviesą iš savo židinio. Vazdingai kalbant, visi esame nešami dieviškosios kuriančios Rankos; visi joje "gyvename, judame ir esame" (Apd 17, 28).

Čia kaip tik ir glūdi, filosofiškai kalbant, Dievo *imanentiškumo* pagrindas. Dievo santykis su kūrinija yra labai savotiškas. Dievas yra neapsakomai aukščiau už ją; aukščiau ne tik savo turinio tobulumu, bet ir pačiu *buvimu.* Palyginti su Dievu, kūriniai, kaip šv. Augustinas sako, nėra nei toki gražūs, nei toki geri "kaip jų Kūrėjas" (Conf. lib. 11, cap. 4). Tai žinoma visiems. Tačiau čia pat šv. Augustinas priduria, kad kūriniai, palyginti su Dievu, net ir *būna* ne taip, kaip jų Kūrėjas. Dievo kaip esančiojo akivaizdoje kūriniai išblėsta savo buvime:

"nec sunt — jų net nėra", sako šv. Augustinas (t. p.), toks silpnas yra sukurtasis buvimas dieviškojo buvimo šviesoje. Šita tad prasme Dievas ir yra, kaip sakoma, kūrinijai *transcendentinis:* jis ją peržengia, pralenkia, iškyla aukščiau už ją — ir tai ne tik savo absoliučiu turiniu, bet ir pačiu savo buvimu. Iš kitos tačiau pusės Dievas yra kūrinijai ir neapsakomai artimas. Jis gyvena joje pačioje kaip jos buvimo kūrėjas, palaikytojas ir kaip jos veikimo pradas. Savo jėga jis perskverbia būtybę ligi pat ontologinių jos gelmių. Juk būtybė neturi absoliučiai nieko *sava,* kas nebūtų jai iš Dievo. Todėl Dievas yra mums arčiau negu mes patys sau. Šv. Augustinas mėgina šią Dievo artybę reikšti lauko ir vidaus vaizdais. Ryšium su savimi pačiu žmogus būna, palyginus su Dievu, tarsi *lauke,* o Dievas būna *viduje:* "intus eras et ego foras". Dievas man yra toks artimas, tarsi gyventų mano viduje, o aš gyvenčiau lauke — už savo paties durų. Ši Dievo artybė ir vadinasi Dievo imanentiškumas arba buvimas būtybių gelmėse kaip jų ontologinis pagrindas.

Dievas yra kūrinijai betgi imanentinis tik todėl, kad jis yra jos Kūrėjas. Kuriamasis aktas yra savotiškas kūrėjo įėjimas į kūrinį ir apsigyvenimas jame. Kiekvienas kūrinys yra kūrėjo atospindis ir išraiška. Todėl iš kiekvieno kūrinio galime šį tą spręsti ir apie jo kūrėją, nes kūrėjas palieka kūrinyje savo pėdsakų bei žymių. Čia yra pagrindas, kodėl iš pasaulio galime pažinti Dievą. Sklaidydami

pasaulio būtybes, randame, Linne žodžiais tariant, ką tik praėjusį Jehovą; tiksliau sakant, ne praėjusį, bet nuolatos esantį, nes nuolatos kuriantį ir todėl nuolatos mums apie save bylojantį. Kūrybos aktas, būdamas nuolatinis, padaro, kad ir Dievas daiktams yra nuolatinis. *Dievas Kūrėjas yra iš esmės imanentinis Dievas.* Tai mūsų vidaus Dievas. Tai mūsų sielos bei širdies Viešpats, kurio ilgimės ir kuriame viename nurimsta nerami mūsų dvasia, sukurta pagal jo paveikslą ir todėl į jį nuolatos linkstanti (šv. Augustinas). Žmogaus nerimas Dievop yra ne kas kita kaip kūrėjo plazdėjimas savame kūrinyje, kaip modelio jėga portrete.

Šis Dievas Kūrėjas, šis vidaus Dievas būtybių gelmėse kaip tik ir yra Šv. Dvasia. Pasak Apreiškimo kiekvienas kuriantysis veiksmas yra susijęs su Šv. Dvasios veikimu. Tai ji sklendeno viršum vandenų, kai pasaulis tebebuvo dar tik maišatis (plg. Pr 1, 2); tai ji tvarkė šią maišatį ir šaukė vis naujas formas į būtį; tai ji yra toji Spiritus Creator, kurios meldžiame prieš kiekvieną savo darbą, nes juk kiekvienas žmogaus žygis yra kūryba. Todėl kiekviename šiame žygyje Šv. Dvasia ir turi savo dalią. Jeigu tačiau dieviškoji Apvaizda, kaip sakyta, yra ne kas kita, kaip pratęstasis kūrimas (creatio continua), tai Šv. Dvasia yra kartu ir Apvaizdos principas. Būdama jėga, kuri būtį kuria, Šv. Dvasia padaro, kad ji šitą būtį ir palaiko jos buvime. *Šv. Dvasia yra imanentinis Dievas.* Dievas gyvena daiktuose

per Šv. Dvasią. Iš kitos pusės, jeigu Dievas yra sukūręs daiktus pagal amžinuosius, jame pačiame esančius pirmavaizdžius, kaip tai skelbia šv. Augustinas, tai šie pirmavaizdžiai irgi glūdi Šv. Dvasioje. Šv. Dvasia yra būties pirmavaizdžių nešėja. Ji yra anoji idėjų karalystė, apie kurią kalbėjo Platonas, nors ir nesugebėdamas šios karalystės sujungti su pasaulio kūrėju — demiurgu.

Šitoje vietoje paregime *kosminę* Šv. Dvasios prasmę. Šv. Dvasia paprastai yra suprantama morališkai, kaip žmogaus sielos stiprintoja, guodėja, dorybių diegėja, ydų šalintoja. Ji tokia, be abejo, ir yra. Tačiau jos veikimas čia nesibaigia. Atvirkščiai, Šv. Dvasia veikia morališkai tik todėl, kad ji tiek žmoguje, tiek būtyje apskritai turi gilų ontologinį pagrindą kaip imanentinis Dievas. Būdama dieviškoji idėjų karalystė, pagal kurią yra sukurtos visos būtybės, Šv. Dvasia meta šios idealinės šviesos į visus daiktus ir atskleidžia mums šių daiktų tikrąją prigimtį. Todėl ji ir gali šią prigimtį jos žemiškoje tikrovėje tvarkyti, vadinasi, morališkai veikti. Moralinis Šv. Dvasios veikimas yra ne kas kita kaip ontologinio jos veikimo kasdieninė apraiška. Šv. Dvasia yra todėl "lumen cordium — širdžių šviesa", kad ji yra apskritai būties šviesa. Be jos ženklo todėl neįvyksta nieko žmoguje — "sine tuo numine nihil est in homine", — kad be jos ženklo apskritai nieko neįvyksta.

Dar daugiau, Bažnyčia net ir pačios Šv. Trejy-

bės pažinimą priskiria Šv. Dvasios veikimui, anai "palaimintajai šviesai — lux beatissima", kuri mūsų protui nušviečia ir Dievo gelmes. Himne "Veni, Creator" mes meldžiame, kad ši kuriančioji Dvasia leistų per save mums pažinti ir Tėvą ir Sūnų: "Per Te sciamus da patrem, noscamus atque Filium". Tai reiškia, kad *Šv. Dvasia yra tiek pasaulio, tiek Dievo pažinimo principas.* Tik jos "dvasinio patepimo — spiritalis unctio" paliesti, tik jos "aukštesnės malonės — superna gratia" sustiprinti, galime įsibrauti į būties paslaptis, suvokti tikrąją daiktų prigimtį ir tikrus būtybių kelius, kuriuos joms Viešpats yra nubrėžęs. Kurdama bei palaikydama visas būtybes jų buvime, Šv. Dvasia gyvena jų gelmėse ir savo šviesa atidaro jas mūsų pažinimui. Ji yra *Kelrodis* giliausia šio žodžio prasme.

Ryšium su kosminiu Šv. Dvasios pobūdžiu galime suprasti ir aną nuodėmę Šv. Dvasiai, apie kurią Kristus sako, kad ji nebūsianti atleista: "Kas taria žodį prieš žmogaus Sūnų, tam bus atleista, o kas piktažodžiautų Šv. Dvasiai, tam nebus atleista" (Luk 12, 10). Bet kuri nuodėmė yra Dievo paneigimas, nuo jo nusigręžimas, jo atstūmimas. Tas pat yra ir su nuodėme Šv. Dvasiai. Kas piktažodžiauja Šv. Dvasiai, tuo pačiu ją paneigia, nuo jos nusigręžia, ją atstumia. Tačiau Šv. Dvasia yra imanentinis, pačioje būtyje gevanąs, ją kuriąs ir ją palaikąs Dievas. Šv. Dvasia yra tikroji mūsų pačių prigimtis, mūsų pačių pirmavaizdis, mūsų pačių dieviškasis

paveikslas bei panašumas. Nusidėti tad Šv. Dvasiai reiškia paneigti šį mumyse pačiuose gyvenantį imanentinį Dievą, *mūsų vidaus Dievą,* mums artimesnį už mus pačius. Visos kitos nuodėmės susikerta su Dievu kaip gyvenančiu anapus mūsų, kaip su transcendentiniu Dievu. Nuodėmė Šv. Dvasiai atstumia Dievą kaip gyvenantį mumyse pačiuose, kaip mus laikantį mūsų buvime. Jeigu išmąstysime ligi galo, ką šitoks mūsų vidaus Dievo atstūmimas reiškia, nesunkiai galėsime įžvelgti, kad Dievo kaip mus kuriančio bei palaikančio atstūmimas reiškia pastangą atsistoti būtyje, kaip sakoma, "ant savų kojų", mėginti atsiremti į save ir patį save būtyje laikyti. Dievas mums yra be galo artimas kaip imanentinis Dievas; tai yra kaip mus kuriąs bei palaikąs. Tačiau nusidėdami Šv. Dvasiai, mes kaip tik paneigiame šį imanentinį Dievą. Savo nuodėme mes jį ištremiame iš savęs. Nuodėmė Šv. Dvasiai padaro, kad žmogus pasilieka absoliučiai vienas, nes sunaikina anuos vidinius saitus, kurie jį jungia su Dievu. Nusidėdamas Šv. Dvasiai, žmogus paneigia Dievą Kūrėją bei Palaikytoją, paneigia dieviškąją Apvaizdą, paneigia tuo būdu savo pirmavaizdį, pripažindamas tik savo kasdieninę tikrovę, kokia ji yra. Kūrinys šioje nuodėmėje bando atsipalaiduoti nuo Kūrėjo. Nuodėmė Šv. Dvasiai yra visados liuciferiško pobūdžio: *netarnauti;* tai yra neprisipažinti esant kūriniu ir mėginti iškelti savo būties sostą aukščiau žvaigždžių.

Jeigu visas kitas nuodėmes pavadintume moralinėmis nuodėmėmis, tai nuodėmei prieš Šv. Dvasią tektų *ontologinės* nuodėmės vardas, nes šios nuodėmės autorius kėsinasi į ontologinę būties sąrangą, sukeisdamas kūrinio ir Kūrėjo vietas. Štai kodėl ji ir nėra atleidžiama — ne iš Dievo pusės, bet iš žmogaus: *nusidėjėlis Šv. Dvasiai neprašo atleidimo.* Jis pasitraukia į savo begalinę vienatvę, netekdamas Dievo savo viduje. O jo netekęs, jis neturi į ką kreiptis. Tai ir yra giliausia prasmė vad. 'užkietėjimo', kurio kiekvienas turi nusigąsti, kas bent kiek giliau apie nuodėmę mąsto. Užkietėjimas nuodėmėje yra ne užsispyrimas, ne kartojimas tų pačių nuodėmingų veiksmų, bet *pasilikimas savo vienatvėje be imanentinio Dievo, vadinasi, be Šv. Dvasios.* Tai toji liūdesio pilna būsena, taip būdinga demoniškajam buvimui. Pavadindamas demoną "nuliūdusiuoju" (pačalnyj demon), Lermontovas išreiškė šiuo posakiu pačias nuodėmės Šv. Dvasiai gelmes: Šv. Dvasiai nusidėjęs kūrinys gyvena liūdesyj, nes jis gyvena vienatvėje be savo Dievo ir be savęs paties kaip dieviškojo paveikslo. Jis yra gryna kasdiena, todėl pilka ir liūdna ligi pat gelmių.

2. *Spiritus Paraclitus*

Tačiau Šv. Dvasia yra imanentinis Dievas ne tik gamtinėje tvarkoje: *ordo naturae.* Ji gyvena ne tik kosme, ne tik daiktų prigimtyje, bet ji yra Dievas

ir iš atpirkimo kilusios tvarkos: *ordo gratiae.* Jau tik tas faktas, kad Marija pradėjo Jėzų, nužengus ant jos Šv. Dvasiai (plg. Luk 1, 35), rodo, kiek giliai Šv. Dvasia yra susijusi su atpirkimo žygiu. Kaip pasaulio kūrimą, taip ir jo atpirkimą Šv. Dvasia vedė pagal amžinąjį Aukščiausiojo planą. Pradėdamas viešąjį savo gyvenimą, Kristus "ėjo iš Galilejos prie Jordano pas Joną, kad būtų jo pakrikštytas" (Mat 3, 13). Ir štai, kai Jėzus išbrido iš upės, "atsivėrė jam dangus, ir jis matė Dievo Dvasią, nužengiančią kaip balandis ir nusileidžiančią ant savęs" (Mat 3, 16-17). Dabar Kristus, kasdieniškai kalbant, buvo *sutvirtintas* ir tuo būdu galutinai paruoštas savam uždaviniui, nes Sutvirtinimo sakramentas juk ir yra Šv. Dvasios nužengimas į žmogaus širdį arba, tiksliau sakant, jos iškilimas iš ontologinių žmogaus prigimties gelmių į jo egzistencinę veiklą; iškilimas, kurį Sutvirtinimas kaip tik įvykdo. Formuodama žmogiškąją prigimtį Marijos įščiuje, Šv. Dvasia paruošė Amžinajam Logui sąlygas ateiti į nuodėmingą pasaulį. Nusileisdama ant jo krikšto metu Jordano vandenyse, ta pati Šv. Dvasia sustiprino jį anam didžiam žygiui. Dabar Kristus tikrai yra Pateptasis (christos), tikrai Mesijas, mylimasis Sūnus, Tėvo atospindis (splendor Patris), kuriam jis turi grąžinti nutolusį pasaulį ir savo kryžiaus auka visa "suderinti su savimi, ar kas yra žemėje ar danguje" (Kol 1, 20). Atpirkimo pradžia yra aiškiai vadovaujama Šv. Dvasios.

Tačiau tą patį Šv. Dvasios veikimą randame ir Kristaus žygio pabaigoje. Savo žemiškojo gyvenimo išvakarėse Kristus apaštalams nurodė, kad jo darbas nėra vienkartinis, kad jis niekados nepasiliks tiktai *buvęs*. Atpirkimas turįs būti nuolatinis vyksmas, nuolat dabartinis, vykdomas visą laiką ligi pasaulio pabaigos. Pats Kristus kaip Mesijas žemės istorijoje jau buvo savo uždavinį atlikęs. Jam reikėjo jau grįžti pas Tėvą, kuris buvo jį siuntęs (plg. Jon 16, 5). Bet ar atpirktasis pasaulis turėjo pasilikti vienišas? Anaiptol! Paskutinės Vakarienės metu ir kelyje į Getsemani Kristus kalbėjo: "Aš nepaliksiu jūsų našlaičiais (Jon 14, 18)... Aš melsiu Tėvą, ir jis duos jums kitą Ramintoją, kad pasiliktų su jumis per amžius (Jon 14, 16)... Ramintojas, Šv. Dvasia, kurią Tėvas siųs mano vardu, jus visko išmokys ir primins jums visa, ką esu jums kalbėjęs (Jon 14, 26)... Ji liudys apie mane (Jon 15, 26)... Ji pašlovins mane (Jon. 16, 14)... Ji ves jus į visokią tiesą" (Jon 16, 12). Šitie žodžiai rodo, kad Kristus Šv. Dvasiai paveda pratęsti ir užbaigti pasaulio atpirkimo darbą. Po Kristaus įžengimo į dangų Šv. Dvasia moko toliau žmoniją dieviškosios tiesos, ji kalba toliau apie Kristų, ji kildina jo garbinimo formas. Kristus labai aiškiai pabrėžia, kad Šv. Dvasios veikimas bus ne kas kita kaip *jo paties tolimesnis veikimas* — tiktai kitokiu pavidalu: "Ji ne pati iš savęs kalbės"; ji "ims iš to, kas *mano,* ir paskelbs pasauliui" (Jon 16, 13-14). *Šv. Dvasios veik-*

la istorijoje bus pratęstasis Kristaus apsireiškimas bei veikimas. Štai kodėl Kristus, pastebėjęs, kad tik "trumpą laiką" dar būsiąs su savo apaštalais (Jon 13, 33), čia pat juos guodžia, pridurdamas: "Aš ateisiu pas jus" (Jon 14, 18). Tai ne antrasis Kristaus kaip Teisėjo atėjimas, apie kurį jis kalbėjo anksčiau (plg. Mat 25, 31). Tai Kristaus atėjimas per Šv. Dvasią ir pasilikimas su Bažnyčia Šv. Dvasioje. Mokydama žmones to, kas yra Kristaus, jį liudydama, jį šlovindama, vesdama žmoniją į Kristų kaip į Tiesą, Šv. Dvasia padaro Kristų dabartinį ir nepraeinantį, nors savo asmenybe jis ir sėdi Tėvo dešinėje. Grįždamas pas savo dangiškąjį Tėvą, Kristus iš tikro nepaliko Bažnyčios našlaite: per Šv. Dvasią jis gyvena joje "visas dienas".

Pažadą atsiųsti Ramintoją Kristus įvykdė, prisikėlęs iš mirusiųjų ir įžengęs į dangų. Palydėję Jėzų į Alyvų kalną ir matę, kaip jis pakilo pas Tėvą, apaštalai "sugrįžę užėjo į aukšto kambarį, kur jie paprastai sustodavo" (Apd 1, 13), ir pasiliko ten "ištvermingi maldoje drauge su moterimis" (Apd 1, 14), nes Kristus pats kiek ankstėliau buvo jiems liepęs "neiti iš Jeruzalės ir laukti Tėvo pažado" (Apd 1, 4). Ir štai, "Sekminių dienai atėjus..., staiga pasigirdo iš dangaus ūžimas tarsi kilstančio smarkaus vėjo, ir pripildė visus namus, kuriuose jie sėdėjo. Jiems pasirodė pasidalinę tarsi ugnies liežuviai, ir ant kiekvieno iš jų nusileido po vieną. Visi jie pasidarė pilni Šv. Dvasios ir ėmė kalbėti visokio-

mis kalbomis taip, kaip Šv. Dvasia jiems leido prabilti" (Apd 2, 1-4). Čia įvyko tai, apie ką jau Jonas buvo kalbėjęs Jordano pakrantėse: "Aš krikštiju jus vandenimi, bet ateis galingesnis už mane...; jis krikštys jus Šv. Dvasia" (Luk 3, 16). Kad šie Jono žodžiai buvo iš tikro nurodymas į ateisiančią Šv. Dvasią, patvirtino pats Kristus. Prisikėlęs iš mirusiųjų ir sykį valgydamas su apaštalais, jis tarė jiems: "Jonas krikštijo tik vandenimi, o jūs, nedaugeliui dienų praslinkus, būsite pakrikštyti Šv. Dvasia" (Apd 1, 5). Sekminių tad diena ir buvo anasai Bažnyčios krikštas arba jos galutinis įtvirtinimas pasaulio istorijoje. Kaip Jėzus tapo individualiniu Mesiju, nusileidus ant jo Šv. Dvasiai krikšto metu Jordane, taip dabar Bažnyčia tapo visuotiniu Mesiju, atėjus tai pačiai Šv. Dvasiai ant pirmosios krikščionių bendruomenės (apaštalų, mokinių, moterų) Jeruzalės kambaryje. Bažnyčios steigimas, pradėtas įsikūnijimo metu, vykdytas apaštalų pakvietimu bei mokymu buvo baigtas, Šv. Dvasiai atėjus. Vedusi Kristų nuo pat jo prasidėjimo ligi grįžimo pas Tėvą, dabar Šv. Dvasia pasiėmė vesti toliau ir jo atpirktąją žmoniją. Ji pasiliko Bažnyčioje kaip imanentinis jos principas, kaip neregima galia, kad nuolatos apreikštų, kas dar liko paslėpta, ir paaiškintų tai, kas tamsu bei slaptinga.

Ir iš tikro, Šv. Dvasios veikimas prasidėjo dar tą pačią jos nusileidimo dieną. Vienoje psalmėje yra pasakyta, "tikėjau ir todėl kalbėjau — credidi,

propter quod locutus sum" (Ps 115, 1), nes *tikėjimas visados yra kalbus;* juo jis yra gilesnis, juo labiau verčia žmogų kalbėti bei skelbti tai, į ką jis pats tiki. Šis tikėjimo kalbumas išėjo aikštėn jau pačią pirmąją Sekminių dieną. Dešimtį dienų apaštalai tūnojo, užsisklendę pastogės kambaryje. Ten jie meldėsi, išsirinko Motiejų apaštalu vietoj atkritusio Judo (plg. Apd 1, 15-26), tačiau *tylėjo.* Už jų kambario durų esąs pasaulis, Kristų nukryžiavęs ir paties jo dabar paliktas, buvo jiems per baisus, kad jie galėtų į jį grįžti ir jam kalbėti. Jų tikėjimas dar buvo per silpnas pasauliui apvaldyti. Tiesa, jie nebebuvo toki mažatikiai, kaip anie mokiniai, palikę Jeruzalę po Kristaus mirties ir grįždami į Emaus (plg. Luk 24, 21-25). Pastogės kambario bendruomenė jau buvo mačiusi prisikėlusį Jėzų. Tomas jau buvo palietęs Kristaus žaizdas ir įtikėjęs. Šio tikėjimo pakako jiems patiems, pakako subjektyviam jų tikrumui nebeabejoti Kristaus dieviškumu ir jo pasiuntinybe. Bet jo nepakako apaštalavimui pasaulyje, kuris Kristaus nekenčia (plg. Jon 15, 19, 23), todėl nekenčia nė jo mokinių (plg. Jon 15, 18), juos persekioja ir žudo: "Iš tikrųjų, iš tikrųjų sakau jums: jūs verksite ir raudosite, o pasaulis džiaugsis (Jon 16, 20)... Pasaulyje jūs patirsite priespaudos, bet pasitikėkite: aš nugalėjau pasaulį" (Jon 16, 33). Štai, šio tad pasitikėjimo apaštalai dar neturėjo, nes jis reikalavo ne tik įsitikinimo, bet kartu ir drąsos išeiti grėsmingo pasaulio aki-

vaizdon, ten kentėti ir mirti. Todėl jie ir buvo užsidarę pastogėje, ten meldėsi ir laukė to, kas dar turėjo įvykti ir tuo būdu jų tikėjimą galutinai užbaigti.

Šis užbaigimas kaip tik ir įvyko pirmųjų Sekminių dieną. "Kilus ūžimui, susiėjo minia ir nežinojo, ką manyti, nes kiekvienas girdėjo juos kalbančius sava kalba... Tuomet Petras drauge su vienuolika atsistojo, pakėlė balsą ir jiems kalbėjo" (Apd 2, 6, 14); kalbėjo todėl, kad jo tikėjimas jau buvo pilnutinis; kalbėjo tas pats Petras, kuris dar taip neseniai — prieš pora mėnesių — buvo Kristaus išsigynęs — ne budelių bei kankinimų, bet paprastų juokaujančių tarnaičių akivaizdoje (plg. Luk 22, 55-57; Jon 18, 17). Dabar gi Petro kalba buvo ne kas kita, kaip drąsus Kristaus išpažinimas, jo gynimas ir kartu kvietimas įsijungti į Kristaus įkurtą ir Šv. Dvasios pakrikštytą bendruomenę: "Tepasikrikštija kiekvienas iš jūsų Jėzaus Kristaus vardan nuodėmėms atleisti; taip jūs gausite Šv. Dvasios dovaną. Nes tas pažadas duotas jums ir jūsų vaikams, ir visiems, toli esantiems, kuriuos tik Viešpats, mūsų Dievas, pašauks" (Apd 2, 38-39). Pastogės kambario slenkstis jau buvo peržengtas. Apaštalai paliko jo erdvę ir išėjo į pasaulį. Bažnyčia pasidarė visuotinė. Tą pačią dieną, Petrui baigus kalbėti, "prisidėjo apie tris tūkstančius sielų" (Apd 2, 41) iš anų minių, kurias sudarė "partai, medai, elamiečiai, Mezopotamijos, Judejos ir Kapadoki-

jos, Ponto ir Azijos, Frigijos ir Pampilijos, Egipto ir prie Kirenės esančiojo Libijos krašto gyventojai", girdėję apaštalus kiekvieno jų kalba "skelbiančius didžius Dievo darbus" (Apd 2, 9-11). Jie "laikėsi apaštalų mokslo, bendro duonos laužymo ir maldų (Apd 2, 42). Lobį ir turtus jie parduodavo ir iš to dalino visiems, kaip kiekvienam buvo privalu. Taip pat kasdien pasilikdavo šventykloje, laužydami duoną tai vienuose, tai kituose namuose, imdavo valgio su džiaugsmu ir neklastinga širdimi, garbino Dievą ir turėjo malonės pas visus žmones. O Viešpats kasdien daugino jų būrį" (Apd 2, 45-47).

Šv. Dvasia yra tad ne tik imanentinis kūrimo, bet sykiu ir imanentinis atpirkimo Dievas. Ji yra toji Spiritus Paraclitus, kuri nužengia užbaigti išganymo darbą — tiek asmens, tiek bendruomenės, tiek istorijos plotmėse. Štai kodėl Kristaus įsteigtoje Bažnyčioje paskui Krikštą visados eina Sutvirtinimas kaip Sekminės atskiram asmeniui. Krikštas įjungia žmogų į atpirkimo bei malonės tvarką ir atidaro asmeninei jo sielai kelią į Dievą. Tačiau, kad šis kelias išsiskleistų, kad jis išvestų iš individualinės plotmės, iš ano ankšto pastogės kambarėlio, reikia Šv. Dvasios nužengimo, vadinasi, reikia Sutvirtinimo sakramento, reikia Sekminių su ugnies liežuviu. Tik tada žmogus gauna aną "žodžio mokslą — scientiam vocis", nes tik tada esti jo tikėjimas atbaigiamas, virsdamas *kalbiu* ir patį žmogų padarydamas *apaštalu* pasaulio plotuose.

Šią atbaigiamąją Šv. Dvasios veikmę Rytų Bažnyčia išreiškia vienu liturginiu aktu, kuris vadinamas *epikleze*. Tai malda į Šv. Dvasią Mišių metu po konsekracijos. Garsiu balsu atgiedojęs konsekracijos žodžius ("imkite ir valgykite... imkite ir gerkite...") ir juos užbaigęs, tyliai kalbėdamas, kad visa tai yra Kristaus kančios, jo kryžiaus, jo prisikėlimo, jo dangun žengimo ir jo sėdėjimo Tėvo dešinėje prisiminimas, kunigas kreipiasi, toliau melsdamasis, į Viešpatį ir sako: "Mes žengiame prie Tavo altoriaus, nešame Tau Tavo Kristaus šventojo Kūno ir Kraujo pavidalus ir šaukiamės Tavęs: Šventųjų Šventasis, teateinie dėl Tavo palankumo bei gerumo Tavo Šv. Dvasia ant mūsų ir ant šių čia pat esančių dovanų; tepalaimina ji jas, tepašvenčia jas ir teparodo, kad ši duona yra brangiausiojo mūsų Viešpaties ir Dievo, Išganytojo Jėzaus Kristaus kūnas, o ši taurė mūsų Viešpaties ir Dievo, Išganytojo Jėzaus Kristaus kraujas, išlietas už viso pasaulio gyvybę ir atpirkimą". Ir toliau: "Dar sykį aukojame Tau šią dvasinę, nekruviną auką, maldaudami Tave: siųski savo Šv. Dvasią ant mūsų ir ant šių čia pat esančių dovanų". Tada diakonas mostelia orarionu (mūsiškai stula) ostijos linkui ir sako: "Palaiminki šią šventąją duoną!" Kunigas atsako: "Ir paverski šią duoną brangiausiuoju Tavo Kristaus Kūnu". Diakonas: "Amen". Jis mostelia paskui orarionu taurės linkui, sakydamas: "Palaiminki šią šventąją taurę". Kunigas: "ir paverski šią tau-

rę brangiausiuoju Tavo Kristaus Krauju". Diakonas: "Amen". Jis mostelia orarionu dar kartą į abu pavidalus, sakydamas: "Palaiminki abu". Kunigas: "ir perkeiski juos per Tavo Šv. Dvasią". Diakonas: "Amen, amen, amen".

Vakarų Bažnyčios Mišios epiklezės neturi. Tačiau liturgijos istorikai mano, esą ji ir Vakaruose ligi 6 šimtmečio buvusi: pėdsakų esama išlikusių senuose kanono tekstuose ir ypač pop. Gelazijaus (492-96) laiškuose. Rytų Bažnyčioje epiklezė yra išsivysčiusi, kaip matome, į ištisą ilgoką maldą su diakono mostais ir kunigo laiminimais. Šios maldos prasmė yra ne ta, tarsi epiklezė sudarytų konsekracijos žodžius. Konsekracijos žodžiai Rytų Bažnyčioj yra tie patys, kaip ir Vakarų, būtent: "Tai yra mano Kūnas..., tai yra mano Kraujo taurė". Todėl senoviniai abipusiai teologų priekaištai, esą rytiečiai vartoją konsekracijai nereikalingą priedą (iš Vakarų pusės) arba esą vakariečiai neužbaigią konsekracijos, nesišaukdami Šv. Dvasios (iš Rytų pusės), yra grynas nesusipratimas. *Epiklezė Rytų Bažnyčios liturgijoje yra išraiška Šv. Dvasios dalyvavimo visuose Kristaus atpirkimo žygiuose.* Kaip Kristaus atėjimas į žmogiškąją prigimtį Marijos įščioje, taip ir jo atėjimas į duoną bei vyną ant altoriaus yra įvykdomas Šv. Dvasios: tai nepaneigiama tiesa, kurią pripažįsta tiek Vakarų, tiek Rytų Bažnyčia.[1] Tik Vakarų Bažnyčia sujungia šį Šv. Dvasios veikimą su konsekracijos žodžiais į vieną liturginį aktą, o

Rytų Bažnyčia šiam veikimui skiria dar specialią maldą, sukurdama tuo būdu dar ir naują liturginį veiksmą. Vakarų Bažnyčioje Šv. Dvasios veikimas yra tiktai tikėjimo tiesa, neįgijusi liturginės išraiškos (arba tiksliau: ją praradusi). Rytų Bažnyčioje Šv. Dvasios veikimas duonos ir vyno perkeitime yra aiškiai išreiškiamas specialia liturgine apeiga. Čia, kaip ir visur kitur, Rytų Bažnyčia yra pasilikusi tos nuomonės, kad *Kristaus ir Šv. Dvasios veikimas yra neperskiriamas* ir kad todėl abu šie dieviškieji pradai turį rasti regimos išraiškos tiek maldų, tiek apeigų forma. Mišios kaip Kristaus Auka dangiškajam Tėvui yra vykdoma Šv. Dvasios galia: epiklezė kaip tik ir išreiškia Šv. Dvasios veikmę Kristaus Aukoje. Visa Šv. Trejybė dalyvauja šiame nuostabiame akte, ir visi jos Asmens yra Rytų liturgijoje į šį aktą įpinami. Epiklezė yra liturginė išraiška Šv. Dvasios veikimo Bažnyčioje kaip mistiniame Kristaus Kūne.

3. *Spiritus Sanctificator*

Kristus yra tasai Didysis Sėjėjas, kuris pasėjo garstyčios grūdelį savo krauju. Dabar šis mažas grūdelis, mažiausias iš visų, turįs augti į pasaulinį medį, į visuotinę Bažnyčią, apimančią visas tautas ir visoms joms teikiančią pavėsio savo šakose. Kas yra tasai pradas, kuris skleidžia šio medžio šakas? Kas yra tie syvai, kurie teka jo kamienu ir jį maitina? Kas yra tasai patrauklumas, kuris šaukia tautas

jieškotis prieglobsčio šiame medyje? Ir vėl turime kartoti tą patį: Ne kas kita, kaip *Šv. Dvasia!* Šventoji Dvasia išvedė Bažnyčią iš Jeruzalės kambarėlio į istorinį žmonijos kelią, ta pati Šv. Dvasia veda Bažnyčią ir toliau šiame kelyje ligi pasaulio pabaigos.

Kristaus atpirkimas plinta pasaulyje dviem kryptimi: atskiro žmogaus *pašventimu* ir Dievo Karalystės *kūrimu.* Ir vienai ir antrai krypčiai pagrindus padėjo pats Kristus. Tačiau ir vieną ir antrą atpirkimo būdą istorijoje vykdo Šv. Dvasia.

Atskiro žmogaus pašventimas yra ne kas kita, kaip išryškinimas jo konkrečioje būtyje ano pirmykščio dieviškojo paveikslo, pagal kurį žmogus buvo sukurtas ir kurį jis savo puolimu aptemdė bei apgadino. Negalėdamas savo jėga kaltės pašalinti, žmogus yra reikalingas Dievo pagalbos arba atpirkimo. Todėl Dievas ir siuntė pasaulin savo Sūnų, kad šis atstatytų antgamtinį dieviškąjį pirmavaizdį žmoguje, kad atnaujintų sužalotą žmogiškąją prigimtį ir vėl suvestų žmogų į *naujus* santykius su Dievu. Kristus tai įvykdė visa pilnatve. Jis pergalėjo *nuodėmę* tuo, kad sujungė žmogiškąją prigimtį su dieviškąja vieno Asmens vienybėj, vadinasi, padarė negalimą antrą pirmykštę nuodėmę: po Kristaus, net ir visiems žmonėms atkritus nuo Dievo, žmogiškoji prigimtis nebegali atkristi, nes ji yra neatskiriamai su Logu sujungta. Kristus pergalėjo

mirtį tuo, kad prisikėlė: po Kristaus mirtis įgijo kitokio pobūdžio; būtent, ji nebėra perėjimas į laukimo būseną, bet į būseną galutinio apsisprendimo bei likimo — su Dievu ar be Dievo. Kristus pergalėjo neteisingą *santvarką* tuo, kad apreiškė Dievą kaip meilę ir todėl įsteigė savo Karalystę, pagrįstą teisingumu, taika ir meile. *Žmonijos padėtis po atpirkimo pasidarė esmėje tobulesnė, negu buvo buvusi prieš puolimą,* nes Kristaus žygiu žmonija buvo pakelta į antgamtinį gyvenimą, ir jai buvo atidarytos tokios malonės galimybės, kurių neturėjo mūsų tėvai. Štai kodėl Bažnyčia Velykų Šeštadienį ir gieda, šventindama Velykų žvakę: "O tikrai reikalinga Adomo nuodėmė, kuri buvo nuplauta Kristaus mirtimi! O laiminga kaltė, laimėjusi tokį didį Atpirkėją" (Exultet).

Šitas tačiau atstatytasis žmogaus dieviškasis pirmavaizdis ir yra, kaip sakyta, ne kas kita, kaip pats Kristus — Dievas ir Žmogus. Jį tad įvykdyti savyje, subręstant ligi Kristaus amžiaus pilnatvės, ir yra uždavinys bei rūpestis kiekvieno žmogaus, gyvenančio atpirktojoje žmonijoje. Kristus stovi prieš mus kaip pilnutinis Žmogus, kaip vienintelis žmogus, išsprendęs mūsų būties mįslę ir todėl tapęs vadovu surizgusioje mūsų egzistencijoje. Su juo tad sutapti, juo apsivilkti reiškia įsijungti į jo atpirkimą ir tuo būdu leisti suspindėti anam dieviškajam pirmavaizdžiui mūsų būtybėje. Tačiau šitą darbą mumyse atlikti ir yra pašaukta Šv. Dvasia. Šv. Dva-

sios veikimu mes Kristų kaip Tėvo Sūnų ne tik pažįstame, bet jį savyje ir *vykdome.* Kaip Šv. Dvasios šešėlyje (plg. Luk 1, 35) Žodis tapo kūnu ir apsigyveno tarp mūsų, taip lygiai jos galia tas pat Žodis apsigyvena kiekvieno iš mūsų prigimtyje. Šv. Dvasia formuoja mus pagal mūsų dieviškąjį pirmavaizdį, kuriuo yra pats Kristus, tuo būdu tapdama mūsų pašventėja ir perkeitėja — Spiritus Sanctificator. Anuo "sacrum septenarium", anomis septyneriomis dovanomis Šv. Dvasia ištašo mumyse, tarsi kokiais aštriais įrankiais, Kristaus paveikslą bei panašumą. Prasmingai tad Bažnyčia ir prašo Šv. Dvasią Sekminių liturgijos himne: "Uždek šviesą mūsų jausmams, įliek meilės mūsų širdims, amžinąja galia sustiprink mūsų kūno negalias" (Veni, Creator). Kitaip tariant Šv. Dvasios veikimui turinti atsiverti visa mūsų būtybė: jausmai, siela ir net kūnas, nes tik jai vadovaujant ("ductore sic te praevio") galime išvengti to, kas mus gadina: "vitemus omne noxium". Tik jai vadovaujant, dieviškasis pirmavaizdis pradeda spindėti mūsų būtybėje. Kaip pašventėja, *Šv. Dvasia yra Kristaus atpirkimo vykdytoja subjektyvinėje žmogaus plotmėje.* Atsiskleisti Šv. Dvasiai reiškia atsiskleisti Jėgai, kuri mus padaro tikrais ir pilnutiniais žmonėmis; pilnutiniais ne renesansiškojo humanizmo, bet Krikščionybės prasme; tai yra tokiais žmonėmis, kuriuose prigimtis yra pakilninta antgamtiniu gyvenimu ir kuriuose žmogiškumas spindi dieviškų-

mu kaip ir pačiame Kristuje. Tai ir yra atpirkimo tikslas subjektyviniu arba atskiro asmens atžvilgiu.

Tas pat vyksta ir *objektyvinėje* plotmėje. Kristus atėjo pasaulin ne tik pašvęsti atskiram žmogui, bet ir įkurti Dievo Karalystei, kurioje visi kūriniai būtų sujungti tiek tarp savęs, tiek su Dievu. Amžinos bei visuotinės Karalystės įkūrimas ir jos atidavimas Tėvui yra Kristaus atpirkimo tikslas istoriniu atžvilgiu (plg. Kristaus Karaliaus šventės prefaciją). Jeigu tad Kristaus atpirkimas atskiro žmogaus būtybėje esti vykdomas šventumo pavidalu, tai tasai pats atpirkimas pasaulio istorijoje esti vykdomas Dievo Karalystės pavidalu, nes ši Karalystė yra "Karalystė tiesos ir gyvenimo, Karalystė šventumo ir malonės, Karalystė teisingumo, meilės ir taikos" (minėta prefacija). Nesunku tačiau pastebėti, kad šios Kristaus įsteigtos Karalystės savybės visiškai sutampa su Šv. Dvasios dovanomis, su anuo "sacrum septenarium", kuris yra žmogui teikiamas Sutvirtinimo metu. Tai reiškia, kad *Dievo Karalystė yra ne kas kita, kaip Šv. Dvasios dovanų įvykdymas objektyvinėje gyvenimo tikrovėje, objektyvinėse mūsų kultūros bei istorijos formose.* Prašyti tad, kad ateitų Dievo Karalystė, kaip tai darome kasdien "Tėve mūsų" maldoje, reiškia prašyti, kad Šv. Dvasia išplėstų savo veikimą ne tik atskiro žmogaus sieloje, bet ir istoriniuose žmonijos žygiuose, institucijose ir kūriniuose. Istorija po Kristaus yra

jo atpirkimo plėtimas, vadinasi, tuo pačiu Šv. Dvasios žygiavimas laike ir erdvėje.

Kaip Spiritus Creator Šv. Dvasia gyvena visuose *Dievo* padaruose. Kaip Spiritus Sanctificator ji gyvena visur ten, kur žymu *žmogiškosios kūrybos.* Gamta yra taip pat Dievo Karalystės dalis, nes Šv. Dvasia gyvena ir joje kaip jos tvarkos, grožio bei tikslingumo pradas. Tačiau *visų pirma Dievo Karalyste turi tapti kultūra,* toji specialiai žmogiškosios kūrybos sritis, nes ji yra atpirkimo nemažiau reikalinga negu gamta. Todėl kultūra ir virsta savaiminga Šv. Dvasios veikimo dirva. Filosofija ir mokslas, technika ir menas, visuomenė, valstybė ir teisė — visa yra palenkta Šv. Dvasiai kaip Dievo Karalystės vykdytojai istorijoje. Būdama imanentinis Dievas, Šv. Dvasia veda istoriją į antrąjį Kristaus atėjimą nejaučiamu, bet nepergalimu būdu, Ji neleidžia, kad žmogaus laisvė iškreiptų amžinąjį Viešpaties planą. Graikiškojo likimo vietoje veikia, Krikščionybės įsitikinimu, kaip tik Šv. Dvasia; veikia sutartinėje su laisve, su žmogaus apsisprendimu, sykiu tačiau kaip amžinųjų Viešpaties sprendimų vykdytoja. Šv. Dvasia yra istorijoje paslėpta. Nei Apreiškime, nei Bažnyčios moksle, nei mūsų pačių religiniame pergyvenime ji neturi jokio aprėžto pavidalo, pasirodydama tik simboliniais vaizdais: tai balandžiu (plg. Jon 1, 32), tai ugnies liežuviu (plg. Apd 2, 3), tai vėjo ūžimu (plg. Apd 2, 2), tai šešėliu (plg. Luk 1, 35). Kiekvienu tačiau atveju ji

reiškia Jėgą, Galybę ir Veikimą. Kristus naują žmonijos istoriją savo atpirkimu pradėjo; jis ją pastarąja savo ištarme ir užsklęs. Tačiau šiuos ilgus amžius tarp Kristaus įžengimo į dangų ir antrojo jo atėjimo veda Šv. Dvasia. Istorija skuba prie Kristaus kaip Teisėjo sosto Šv. Dvasios galia:

adesse festinant tempora.

---

[1] Plg. Handbuch der Liturgiewissenschaft, hrsgb. von **A. G. Martimort** ir k. Freiburg/Br. 1963, t. I, p. 431.